BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

HENRI LAOUST
PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

LES SCHISMES DANS L'ISLAM

INTRODUCTION A UNE ÉTUDE DE LA RELIGION MUSULMANE



PAYOT, PARIS

BIBLIOTHÈQUE HISTORIQUE

HENRI LAOUST
Professeur au Collège de France

LES SCHISMES DANS L'ISLAM

Introduction à une étude de la religion musulmane



PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN

1965

AVANT-PROPOS

Lorsque la maison d'édition Payot nous demanda de consacrer un tome de sa Bibliothèque historique *au problème des schismes dans l'Islam, si encourageante pouvait être la confiance dont nous nous trouvions être l'objet, nous hésitâmes longtemps — et on le comprendra aisément — avant de nous engager dans une entreprise qui, dans l'état actuel des recherches, s'avérait fort audacieuse. Si nous nous sommes finalement résolu à affronter les écueils de la tâche qui nous était ainsi proposée et dont les difficultés s'annonçaient lourdes, c'est tout d'abord, en quelque sorte, par une manière de devoir de fidélité envers nous-même.*

Depuis de nombreuses années déjà et à différentes reprises, rejoignant en cela les préoccupations de collègues avec lesquels nous ne nous étions cependant pas concerté, nous avions, pour notre part, souligné la nécessité de donner à nos étudiants, encore quelque peu démunis en ce domaine, des ouvrages d'initiation à une connaissance interne plus poussée de la religion musulmane. Le sentiment de cette nécessité n'a fait au demeurant que croître, au cours de ces dernières années, avec les responsabilités morales que pose pour nous, hommes d'Occident, le problème de nos rapports avec le Tiers-monde, dans lequel l'Islam occupe une place dont il est à peine besoin de souligner l'importance, et avec l'urgence de plus en plus évidente, en un siècle d'une interdépendance croissante, de voir s'établir, entre les grandes religions et les familles qui les composent, des rapports de compréhension réciproque qui ne seraient point fondés sur une invitation à des abdications plus ou moins déguisées.

L'Islam en effet, avant même que d'être une civilisation, une culture ou un ensemble d'institutions, fut et reste essentiellement une religion, c'est-à-dire un acte de foi dans la véracité, la pérennité et l'efficacité d'un credo. *Il consiste avant tout, pour ceux qui le professent, dans l'acceptation du Coran et la reconnaissance de la mission de son Prophète, ainsi que le proclame l'énonciation même de sa profession de foi qui fait entrer dans la communauté des croyants : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Muḥammad est l'envoyé de Dieu ».*

Mais, au-delà de cette adhésion de foi fondamentale, l'Islam, contrairement à une opinion fort répandue, n'est pas un. De fort

bonne heure, il s'est diversifié en une pluralité étonnante de sectes ou d'écoles, qui se sont souvent combattues et parfois même mutuellement condamnées, chacune d'elles se présentant comme la détentrice par excellence de la vérité révélée ; beaucoup ont disparu au cours de l'histoire et de nouvelles disparitions restent toujours possibles, mais beaucoup aussi, et souvent les plus anciennes, ont subsisté jusqu'à nos jours avec une remarquable vitalité, bien décidées à se perpétuer et à continuer d'enrichir, par des apports nouveaux, le lot de croyances et d'idées léguées par leurs ancêtres. La meilleure façon de chercher à le définir est non point de partir d'une école déterminée — majoritaire ou non — dont on ferait en quelque sorte l'expression d'une orthodoxie qu'aucun pouvoir interprétatif n'a, en définitive, qualité pour imposer, mais de s'attacher à mieux connaître, dans le cours même du temps et en dépit des lacunes de notre documentation, cette profonde diversité intérieure.

Toutes ces sectes, ces écoles, ces disciplines intellectuelles, ou, si l'on préfère, toutes ces familles spirituelles, sont en effet apparues au cours d'une longue histoire chargée d'événements politiques ou sociaux encore imparfaitement connus ; elles constituent elles-mêmes, en tant que telles, autant de faits qui s'expliquent en partie par les circonstances de temps et de lieu qui les firent ou les virent naître et auxquelles elles entendirent donner une finalité bien spécifique, irréductible aux éléments dont elles-mêmes se composent, si grande ait pu être parfois l'aptitude de ces divers mouvements à absorber et à intégrer des éléments d'emprunt par des cheminements le plus souvent impossibles à préciser.

A un ordonnancement en quelque sorte didactique et logique, dont la mise en œuvre eût été en vérité plus aisée et qui eût consisté, par exemple, à étudier successivement, avec leurs principales subdivisions, le sunnisme, le khârijisme, le chiisme, le mu'tazilisme, la falsafa *ou le soufisme, nous avons préféré des articulations d'ordre chronologique, afin de chercher à dégager l'interdépendance des mouvements qui prenaient ainsi naissance, s'opposant sans doute les uns aux autres, mais se définissant aussi les uns en fonction des autres, gardant leur personnalité propre, mais aussi la marque de leur appartenance au même système religieux.*

On ne saurait aussi trop regretter la fragmentation méthodologique qui fait si souvent éclater le champ de nos études et qui tendrait à réserver à des historiens proprement dits l'étude des faits politiques, économiques ou sociaux et aux philosophes, aux juristes ou aux historiens des idées l'étude des systèmes ou des

modes de pensée détachés de leur contexte et réduits à des proportions de manifestations idéologiques superficielles dont l'importance, tant dans le passé que dans le présent, est souvent sous-estimée. L'histoire, dans l'Islam, est une théologie et la théologie une histoire. Chacune des grandes sectes musulmanes, d'autre part, ne saurait certes se réduire à une doctrine politique, mais a été, aussi, un système politique. Le spirituel et le temporel furent et restent, dans l'Islam, indissolublement liés.

Nous avions un moment envisagé, pour différentes raisons — et ne serait-ce qu'avec le désir fort légitime d'alléger une tâche qui serait restée encore lourde — de nous fixer une limite chronologique qui aurait pu nous permettre de nous arrêter, par exemple, à la prise de Bagdad par les Mongols en 656/1258. Si grande ait pu être en effet la part des quatre premiers califes et de la dynastie omeyyade dans la naissance des premiers schismes et, par suite, dans la structuration même de l'Islam, il est bien évident que c'est sur la littérature d'époque abbasside que toutes les grandes sectes musulmanes continuent de vivre doctrinalement, qu'il s'agisse du chiisme avec les auteurs d'époque bouyide, comme le cheikh al-Mufîd ou Abû Ja'far al-Ṭûsî, du sunnisme avec Ghazâlî ou Fakhr al-Dîn al-Râzî, du soufisme avec Junaid, Abû Ṭâlib al-Makkî ou Ibn 'Arabî, du mu'tazilisme avec le cadi 'Abd al-Jabbâr ou Ibn Abî al-Ḥadîd.

Mais diverses considérations nous ont amené, là encore, à écarter cette manière de voir et à centrer notre travail sur l'étude du califat, tout en nous abstenant de faire entrer dans la ligne de nos recherches l'étude de l'Islam indien ou de l'Islam noir, eux aussi profondément diversifiés, mais dont la prospection systématique n'en est encore qu'à ses débuts. C'est, nous semble-t-il, s'enfermer dans une structuration bien schématisée de l'histoire de l'Islam que de distinguer une période d'intense floraison doctrinale, essentiellement liée à l'influence de l'hellénisme, sous les Omeyyades et les premiers Abbassides, de la faire suivre, dès la restauration sunnite d'al-Mutawakkil, d'une longue période de décadence, et de situer, sensiblement à l'expédition française d'Égypte, le début d'une renaissance dont tout le mérite irait à l'influence occidentale. L'époque mamlûke a vu naître des auteurs de tout premier plan et, si l'histoire religieuse des Ottomans reste encore imparfaitement étudiée, elle continue de peser d'un grand poids sur le monde d'aujourd'hui ; l'important mouvement de renaissance chiite à laquelle les Safavides ont attaché leur nom s'associe aussi étroitement à l'étude des réalités contemporaines. Le siècle qui a directement précédé le nôtre a vu naître, d'autre

part, diverses formes de réformisme ou de modernisme qui continuent de sous-tendre la vie d'aujourd'hui dans les sociétés musulmanes. L'Islam, au surplus, n'a pas épuisé sa mission, en dépit des difficultés de l'heure présente, et, plus que jamais, il importe de mieux connaître, dans sa diversité, le legs de traditions et d'aspirations qu'il continue de transmettre à ses adeptes.

Si grande ait été notre dette envers les travaux de nos devanciers et de nos collègues, notre tentation restait grande de nous dispenser, dans un souci légitime d'allègement et comme il est d'usage dans des travaux de ce genre, de faire figurer, au bas de notre texte, les diverses références dont nous aurions pu nous servir, nous bornant à donner, pour chaque chapitre, voire même pour l'ensemble de l'ouvrage, une bibliographie sommaire destinée à guider des lectures plus développées.

*A cette solution pouvait nous engager l'existence d'excellents travaux d'ordre bibliographique — en tout premier lieu de l'*Encyclopédie de l'Islam, *qui constitue un outil de travail indispensable, mais aussi des excellents répertoires ou introductions bibliographiques que l'on est assuré de trouver, à côté de quelques autres encore, dans l'*Introduction à l'histoire de l'Orient musulman *de Cl. Cahen, faisant suite à celle du regretté Jean Sauvaget, dans l'*Islamic philosophy and theology *de W. Montgomery Watt, dans l'*Histoire de la philosophie musulmane *d'Henry Corbin, ou enfin, pour l'étude de la Loi musulmane, dans l'*Introduction to islamic Law *de J. Schacht.*

Tout en nous permettant de renvoyer souvent notre lecteur à ces travaux, que nous avons souvent aussi mis à contribution — et à quelques autres encore dont on trouvera mention dans la liste qui suit — c'est à une solution de moyen terme que nous nous sommes finalement arrêté : à celle qui consiste, d'une part, à mentionner quelques-uns des travaux les plus récents ou les plus importants susceptibles de conduire aisément le lecteur non spécialisé à une bibliographie plus complète, et, d'autre part, à donner, en référence, tel ou tel texte fondamental auquel nous avons eu nous-même recours. Nous trouverions ainsi la récompense de nos efforts si nous pouvions donner, à nos lecteurs, le sentiment de la diversité et de la richesse intérieures de l'Islam — comme aussi de sa complexité — et leur inspirer le goût ou leur suggérer l'idée d'entreprendre, sur tel ou tel point, des recherches plus personnelles fondées sur une étude directe de textes encore très insuffisamment exploités.

LISTE DES PRINCIPALES ABRÉVIATIONS

B : IBN KATHÎR, *Al-bidâya wa al-nihâya* (14 vol.), Le Caire, 1932-1939.
Bad' : MUṬAHHAR IBN ṬÂHIR AL-MAQDISÎ, *Al-Bad' wa al-târîkh*, Paris, 1899-1919.
Berbérie orientale : R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafsides*, Paris, 1947 (2 vol.).

Califat : H. LAOUST, *Le califat dans la doctrine de Rashîd Riḍâ*, (traduction annotée *du Khilâfa*), *PIFD*, 1938.
Classicisme et déclin : R. BRUNSCHVIG et G. E. VON GRUNEBAUM, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam*, Paris 1957.

Dhail : IBN RAJAB, *Kitâb al-dhail 'alâ ṭabaqât al-ḥanâbila*, Le Caire, 1953 (2 vol.).
Dogme et Loi : I. GOLDZIHER, *Le dogme et la loi de l'Islam*, traduction française par F. Arin des *Vorselungen über den Islam*, Paris, 1920.
Duwal : DHAHABÎ, *Kitâb duwal al-islâm*, Ḥaidarâbâd, (2. vol.).

Égypte arabe : G. WIET, *L'Égypte arabe*, dans l'*Histoire de la nation égyptienne*, Paris, 1936.
EI : *Encyclopédie de l'Islâm*, Leyde, 1913-1934.
EI² : Nouvelle édition de l'*Encyclopédie de l'Islâm* en cours de publication.
Élaboration de l'Islam : Travaux du Centre d'Études Supérieures spécialisé d'Histoire des Religions, Strasbourg-Paris, 1961.
Essai : H. LAOUST, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taimîya*, Le Caire (*PIFAO*), 1939.

Farq : 'ABD AL-QÂHIR AL-BAGHDÂDÎ, *Kitab al-farq bain al-firaq*, Le Caire, 1905.
Fatâwâ : *Majmû'at fatâwâ Taqî al-Dîn b. Taimîya*, Le Caire, 1326-1329 (5. vol.).
Fihrist : IBN AL-NADÎM, *Kitâb al-fihrist*, édition du Caire.
Firaq al-shî 'a : AL-ḤASAN B. MÛSÂ AL-NAUBAKHTÎ, *Kitâb firaq al-shî 'a* (éd. H. RITTER), (*Bibliotheca Islamica*) Istanbul, 1931.
Fiṣal : IBN ḤAZM, *Kitâb al-fiṣal*, édition du Caire.

G. : C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Literatur*, Leyde, 1943-1944 (2 vol.) (voir *S*).
Gouverneurs de Damas : H. LAOUST, *Les gouverneurs de Damas sous les Mamlûks et les premiers Ottomans*, (traduction des Annales d'Ibn Ṭûlûn et d'Ibn Jum 'a avec une notice sur ces deux auteurs). Damas, 1952.
Greek into arabic : RICHARD WALZER, *Greek into Arabic, Essays on islamic philosophy*, Oxford, 1962.

Hallâj : L. MASSIGNON, *Essai sur la passion d'al-Ḥallâj, martyr mystique de l'Islam*, Paris, 1922 (2 vol.).
Ḥanâbila : ABÛ-L-ḤUSAIN, *Ṭabaqât al-ḥanâbila*, Le Caire, 1371/1952 (2 vol.).
Histoire de l'Afrique du Nord : Ch. A. JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, 1956.
Histoire du Maroc : H. TERRASSE, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, Casablanca, 1940 (2 vol.).

Histoire de Ṣûlî : MUḤAMMAD B. YAḤYÂ AL-ṢÛLÎ, *Akhbâr al-Râḍî wa al-Muttaqî*, (traduction annotée de M. Canard), Alger, 1946 et 1950 (2 vol.).
Historiae : YA'QÛBÎ, *Historiae*, édition Houtsma, Leyde, 1883 (2 vol..

Ibn 'Aqîl : G. MAKDISI, *Ibn 'Aqîl et la résurgence de l'islam traditionaliste au Ve/XIe siècle, PIFD*, 1962.
Ibn Baṭṭa : H. LAOUST, *La profession de foi d'Ibn Baṭṭa, PIFD*, 1958.
Ibn Qutaiba : G. LECOMTE, *Ibn Qutayba (m. 276/889) : L'homme, son œuvre, ses idées, PIFD*, 1965.
Ifsâḥ : IBN HUBAIRA, *Kitâb al-ifṣâḥ*, édité par Râghib Tabbâkh, Alep s. d.).
Imâmat du Yémen : C. von ARENDONK, *Les débuts de l'imâmat zaydite du Yémen*, (traduction française), 1960.
Introduction au droit musulman : Louis MILLIOT, *Introduction à l'histoire du droit musulman*, Paris, 1953.
Irshâd : AL-MUFÎD, *Kitâb al-irshâd*, Téhéran, (sans date).
Islamic Law : J. SCHACHT, *An introduction to islamic law*, Oxford, 1964.

Kâmil : IBN AL-ATHÎR, *Kitâb al-kâmil fî-l-târîkh*, (ed. Tornberg), Leyde, 1851-1876 (14 vol.).
Khiṭaṭ : MAQRÎZÎ, *Kitâb al-khiṭaṭ*, édition du Caire, 1326/1909 (4 vol.).
Kitâb al-sharî'a : ABÛ BAKR AL-ÂJURRÎ, *Kitâb al-sharî'a*, Le Caire, 1369/1950.
Kitâb al-Sunna : AḤMAD B. ḤANBAL, *Kitâb al-Sunna*, Le Caire (sans date) (imprimé à la suite du *Radd 'alâ al-jahmîya wa al-zanâdiqa*).
KMF : SA'D B. 'ABD ALLÂH AL-QUMMÎ, *Kitâb al-maqâlât wa al-firaq*, édité par le Dr Muhammad Jawâd Mashkûr, Téhéran, 1963.
Kutub al-shî 'a : ABÛ JA 'FAR AL-ṬÛSÎ, *Fihrist kutub al-shî 'a*.

Lexique technique : L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, 2e édition, Paris, 1954.

Maqâlât : ABÛ-L-ḤASAN AL-ASH'ARÎ, *Maqâlât al-islâmîyin*, (ed. H. Ritter, Istanbul, 1929-1930 (2 vol.).
Maqâtil al-ṭâlibîyîn : ABÛ-L-FARAJ AL-IṢFAHÂNÎ, *Kitâb maqâtil al-ṭâlibîyîn*, Édition du Caire.
Méthodologie d'Ibn Taimîya : H. LAOUST, *Contribution à une étude de la méthodologie canonique d'Ibn Taimîya*, Le Caire (*PIFAO*), 1939.
Milal : SHAHRASTÂNÎ, *Kitâb al-milal wa al-niḥal*, édition du Caire, (3 vol.).
Milieu basrien : Ch. PELLAT, *Le milieu basrien et la formation de Jâḥiẓ*, Paris, 1953.
Mîzân : DHAHABÎ, *Kitâb mîzân al-i'tidâl*, Le Caire, 1325 h. (3 vol.).
Moslem schisms : ABRAHAM S. HALKIN, *Moslem schisms and sects*, Tel-Aviv, 1935.
Mouvements iraniens : Gh. H. SADIGHI, *Les mouvements religieux iraniens aux IIe et IIIe siècles de l'hégire*, Paris, 1938.
Mouvements populaires : Cl. CAHEN, *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane*, dans *Arabica*, V, 1958 (225 et suiv.) et VI (1959, 25-56 et 233-265).
MRK : AḤMAD B. TAIMÎYA, *Majmû 'at al-rasâ'il al-kubrâ*, Le Caire, 1332 h. (2 vol.).
MRM : AḤMAD B. TAIMÎYA, *Majmû 'at al-rasâ'il wa al-masâ'il*, Le Caire, 1349 h. (5 vol.).
MS : AḤMAD B. TAIMÎYA, *Kitâb manhaj al-sunna al-nabawîya*, Le Caire, 1321 h. (4 vol.).
Mughnî : MUWAFFAQ al-DÎN B. QUDÂMA, *Kitâb al-mughnî*, Le Caire, 1922-1930 (12 vol.).
Mukhtârât : AL-MUFÎD, *Awâ'il al-maqâlât fî al-madhâhib al-mukhtârât*, Tabriz (sans date).

Mukhtaṣar : 'ABD AL-RAZZÂQ AL-RAS'ANÎ, *Mukhtaṣar kitâb al-farq*, édité par Ph. Hitti, Le Caire, 1924.
Muntaẓam : IBN AL-JAUZÎ, *Kitâb al-muntaẓam*, Ḥaidarâbâd, (s. d.) (8 vol.).
Muslim Creed : A. J. WENSINCK, *The muslim Creed*, Cambridge, 1932.
Mu 'tamad : ABÛ YA 'LA B. AL-FARRÂ', *Kitâb al-mu 'tamad fî uṣûl al-dîn*. (Les références renvoient à la copie de l'Institut français de Damas faite sur le manuscrit de la Zâhirîya).
Mu 'tazila : ZUHDÎ ḤASAN JÂR ALLÂH, *Al-Mu 'tazila*, Le Caire, 1366/1947.

Nahj al-balâgha : IBN ABÎ-L-ḤADÎD, *Sharḥ Nahj al-Balâgha*, édition du Caire.

Orient musulman : Cl. CAHEN, *Introduction à l'histoire de l'Orient Musulman*, Paris, 1961.
Origins : J. SCHACHT, *The origins of muhammadan jurisprudence*, Oxford, 1950.
Origins of ismâ 'ilism : Bernard LEWIS, *The origins of ismâ 'ilism*, Cambridge, 1940.

Philosophie islamique : Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1964 (1er tome).
Philosophy and theology : W. MONTGOMERY WATT, *Islamic Philosophy and theology*, Edinburgh, 1962.
Précis de droit : H. LAOUST, *Le précis de droit d'Ibn Qudâma*, Damas (*PIFD*), 1950, (Traduction du *Kitâb al- 'umda*, avec une introduction sur son auteur).
Professions de foi hanbalites : H. LAOUST, *Les premières professions de foi hanbalites* dans les *Mélanges Louis Massignon*, Damas, 1957 (III, 7-35).

Rauḍa : MUWAFFAQ AL-DÎN B. QUDÂMA, *Rauḍat al-nâẓir wajannat al-munâẓir*, Le Caire, 1342 h. (2 vol.).
Rauḍa bahîya : ABÛ 'UDHBA, *Kitâb al-rauḍa al-bahîya fîmâ bain al-ashâ 'ira wa al-mâturidîya*, Ḥaidarâbâd, 1322 h.
Rauḍât al-jannât : MUḤAMMAD BÂQIR AL-KHWÂNṢÂRÎ, *Rauḍât al-jannât*, Téhéran (s. d.).
Rise of the Fatimides : W. IVANOW, *The rise of the Fatimides*, Londres, 1942.

S. : G. BROCKELMANN, *Supplement-band*, Leyde, 1937-1942 (3 vol.). (Voir *G*).
Shadharât : IBN AL- 'IMÂD, *Shadharât al-dhahab*, Le Caire, 1351 (8 vol.).
Shâfi 'iya : TÂJ AL-DÎN AL-SUBKÎ, *Ṭabaqât al-shâfi'îya*, Le Caire, 1324-1324/1905-1906 (4 vol.).
Shi 'ite creed : ASAF A. A. FYZEE, *A Shi 'ite creed*, Oxford University Press, 1942.
Shi 'ite religion : D. M. DONALDSON, *The shi 'îte Religion*, Londres, 1933.
Système mu 'tazilite : A. NADER, *Le système philosophique des mu 'tazila*, Beyrouth, 1957.

Ṭabaqât : IBN SA'D, *Kitâb al-ṭabaqât al-kubrâ*, (ed. Sachau), Leyde, 1904-1917 (8 vol.).
Ṭabaqât al-mu 'tazila : IBN AL-MURTAḌÂ, *Kitâb ṭabaqât al-mu ṭazila*, Leyde, 1962.
Tabyîn : IBN 'ASÂKIR, *Kitâb tabyîn al-muftarî*, Damas, 1347/1928.
Ṭaḥâwîya : *Kitâb sharh al-ṭaḥâwîya fî al- 'aqîda al-salafîya*, Le Caire, 1349 h.
Tahdhîb : IBN ḤAJAR AL- 'ASQALÂNÎ, *Kitâb tahdhîb al-tahdhîb*, Ḥaidarâbâd, 1325-1327 h. (12 vol.).

Tajârib al-umam : Miskawaih, *Tajârib al-umam*, (ed. H. F. Amedroz), Londres, 1920 (2 vol.).
Talbîs Iblîs : Ibn Al-Jauzî, *Talbîs Iblîs*, Le Caire, 1928.
Tanbîh : Abû-l-Ḥusain al-Malaṭî, *Kitâb al-radd wa-l-tanbîh* (édition du Caire).
Târîkh : Ṭabarî, *Târîkh al-uman wa al-mulûk*, édition du Caire, 1358/1939.
Târîkh Baghdâd : Al-Khaṭîb al-Baghdâdî, *Târîkh Baghdâd*, Le Caire, 1931 (14 vol.).
Târîkh Ḥalab : Râghib Ṭabbâkh, *Târîkh Ḥalab*, Alep, 1928 (14 vol.).
TH : Dhahabî, *Tadhkira al-ḥuffâẓ*, Ḥaidarâbâd, 1333-1334 h. (4 vol.).
Théologie musulmane : Louis Gardet et M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, 1948.
Traité de droit public : H. Laoust, *Le traité de droit public d'Ibn Taimîya*, Damas (*PIFD*), 1948 (Traduction annotée de la *Siyâsa shar'iya*).
Uṣûl : 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, *Kitâb uṣûl al-dîn*, Istanbul, 1928.
Wâsiṭiya : Aḥmad b. Taimîya, *Al- 'aqîda al-wâsiṭiya*, Le Caire, 1346 h. (Imprimerie Salafîya, 4e éd.)..

CHAPITRE PREMIER

LE CALIFAT DES COMPAGNONS ET LES SCHISMES

(11-60/632-680)

I. LES QUATRE PREMIERS CALIFES

(11-40/632-661)

La mort du Prophète. — Lorsque le Prophète Muḥammad mourut à Médine, peu de temps après le pèlerinage de l'Adieu, le 8 juin 632, selon la date communément admise, les facteurs de discordes et de schismes ne manquaient pas dans la communauté religieuse et politique qu'il venait de fonder et à laquelle il avait donné les éléments fondamentaux de son *credo* [1].

C'est parmi ses Compagnons qui avaient été, si souvent, les artisans de ses succès, mais dont les tempéraments ou les intérêts se heurtaient, que résidaient, d'abord, des virtualités de conflits et de crises. Les premiers convertis, forts des persécutions qu'ils avaient subies et des périls qu'ils avaient endurés, pouvaient difficilement accueillir sans réticence les ralliés de la dernière heure que le Prophète avait parfois avantagés au préjudice d'anciens croyants. Bien des hommes, que le Prophète avait cependant utilisés, couraient le risque, en raison de leur attitude passée et des circonstances de leur conversion, de paraître suspects d'opportunisme ou d'équivoque.

L'insubordination des Bédouins restait toujours à craindre et les vieilles rivalités tribales n'avaient pas dit leur dernier mot. Arabes du Nord et Arabes du Sud n'allaient pas oublier, en un jour, des querelles ancestrales et bien des tribus d'Arabie paraissaient peu disposées à accepter sans résistance une

1. La tradition considère qu'il est mort en martyr, après avoir accompli sa mission, des suites de la tentatives d'empoisonnement dont il aurait été victime, lors de la conquête de l'oasis juive de Khaibar, en l'année 7/628. On estime en effet que la mort du martyr (*shahâda*) n'est pas incompatible avec la mission prophétique (*nubûwa*). *B*, V, 208-212 et 214. — Cf., sur le Prophète, Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, 1957, et les deux ouvrages de Montgomery Watt, *Mohammad in Mecca* (1954) et *Mohammad in Medina* (1957) également accessibles en traduction française. (Payot, 1957 et 1959).

prépondérance quraishite. Dans le vaste mouvement de soumission qui avait fait converger à Médine, au lendemain de la conquête de la Mekke, des délégations de toutes les régions d'Arabie, il était difficile de faire le départ entre la conversion proprement dite et le ralliement politique.

Le califat d'Abû Bakr (11-13/632-634). — Un premier problème se posait : celui de la succession de Muḥammad à la tête de la communauté. La désignation d'Abû Bakr comme calife, à la Saqîfa des Banû Sâ'ida, où l'opposition des Anṣâr fut aisément surmontée, apportait, au problème en suspens, une solution de fait dont le chiisme contestera la légitimité mais dont, à aucun moment, il ne put empêcher la préparation ou le succès [2]. L'audace avec laquelle Abû Bakr entreprenait, en Syrie et en Irak, une politique de conquêtes préparée par le Prophète, lançait dans une fructueuse et grandiose aventure des tribus encore imparfaitement ralliées et plus ou moins islamisées.

L'unité de la communauté fut aussi maintenue par l'énergie avec laquelle Abû Bakr sut briser le mouvement d'apostasie (*ridda*) ou de sécession des tribus d'Arabie qui lui refusaient le paiement de l'aumône légale (*zakât*), rejetaient son autorité ou suivaient d'autres chefs religieux : Musailima dans le Yamâma, chez les Banû Ḥanîfa, Ṭulaiḥa, dans les tribus des Banû Asad et des Banû Ghaṭafân au Nord de Médine, la prophétesse Sajah dans la tribu des Tamîm, au voisinage du Baḥrain. Médine fut un moment même menacée. Les opérations les plus difficiles furent conduites par Khâlid b. al-Walîd, à son retour de Syrie, chez les Banû Ḥanîfa, contre le faux prophète Musailima qui fut finalement battu à 'Aqraba, où de nombreux lecteurs du Coran trouvèrent la mort [3].

La littérature chiite conserve le souvenir d'une vieille tradition d'hostilité à Abû Bakr à qui on fait le reproche d'avoir arbitrairement traité en renégats les Banû Ḥanîfa, qui lui refusaient le paiement de la *zakât*, et de les avoir fait massacrer par Khâlid dont les sanglants exploits avaient déjà soulevé

2. Voir, sur Abû Bakr et la littérature de la question, *EI*², 112-114. — On ajoutera, à cette bibliographie, les longues discussions entre le sunnisme et le chiisme dans le *MS*, I, 31, 141 et 157 ; II, 157, 165, 174-179 et 229-234 ; III, 116-134 ; IV, 213-217 et 227-240.

3. Cf., dans l'*EI*, les notices sur al-Aswad al-'Ansî (I, 510) ; Musailima (III, 796-797) ; Sajâḥ (IV, 46) et Ṭulaiḥa al-Asadî (IV, 874). — On trouvera aussi d'abondantes détails sur les événements de la *ridda* in *B*, VI, 305-331 et 341-342 ; VII, 118-119.

l'indignation du Prophète. A la politique d'Abû Bakr, on oppose celle de 'Umar qui, une fois calife, se hâta de libérer les derniers prisonniers et de réparer les dommages causés par son prédécesseur [4].

Le chiisme ne pardonne pas à Abû Bakr d'avoir refusé à Fâṭima, la fille du Prophète et l'épouse de 'Alî, l'oasis de Fadak, qui lui revenait sur la succession de son père, et d'avoir arbitrairement fait prévaloir, en se servant d'un hadîth « qu'il était le seul à connaître », la thèse que les prophètes ne laissent aucun héritage matériel [5]. Il voit en lui un usurpateur imposé à la communauté par 'Umar b. al-Khaṭṭâb avec la complicité de quatre compagnons : d'un *muhâjir*, Abû 'Ubaida b. al-Jarrâḥ, et de trois *Anṣârî* : Sâlim, le client d'Abû Hudhaifa, Usaid b. Khudhair, des Banû Aus, et Bashîr b. Sa'd b. Tha'laba, des Banû Khazraj, qui tous avaient joué un rôle de militants dans les débuts de l'Islam [6].

Le califat de 'Umar (13-23/634-644). — Avec 'Umar, désigné par Abû Bakr, arrivait au califat un homme qui, sans être un converti de la première heure, avait joué après l'hégire, auprès de Muḥammad, un rôle souvent heureux de conseiller politique et de diplomate. Sa fille Ḥafṣa avait épousé le Prophète. Ses rapports avec Abû Bakr passent pour avoir été si confiants que l'on se plaît parfois, non sans exagération, à souligner le caractère complémentaire de leurs personnalités : bien des auteurs ne se privent pas, en effet, pour autant d'évoquer leurs désaccords dès la mort du Prophète [7].

Comme Abû Bakr, 'Umar s'efforça de construire un califat unitaire et centralisé, dotant la communauté, plus méthodiquement que son prédécesseur, de ses premières institutions, intervenant aussi, comme lui, non seulement dans le domaine de l'organisation étatique mais encore dans celui de la religion et des mœurs.

4. Pour les polémiques entre sunnites et chiites sur cette question, cf. *MS*, II, 229-231. — Voir aussi *B*, VI, 321-323, sur Khâlid, accusé d'avoir tué Malik b. Nuwaira sur le point de se soumettre.

5. Sur l'affaire de Fadak, cf. *MS*, II, 157-175 et les discussions, (III, 230-231) sur la transmission du pouvoir par voie successorale.

6. Cf. *MS*, I, 31 et, pour la réfutation, I, 141-142. — C'est aussi, en un sens, la préfiguration de la thèse soutenue par H. Lammens dans *Le triumvirat d'Abû Bakr, 'Umar et Abû 'Ubaida*, Beyrouth, 1910.

7. Consulter, pour un résumé de son règne et la bibliographie, la notice de Levi Della Vida, *EI*, III, 1050-1052. — Voir aussi, *TH*, I, 33-34 ; *Tahdhîb al-tahdhîb*, II, 3-15 et *Shadharât*, I, 33-34. — Long récit de son règne in *B*, VII (années 13 à 23 h.).

Le chiisme ne l'a pas davantage ménagé, dénonçant comme des innovations irrecevables plusieurs de ses décisions. Il lui reproche d'avoir institué les *tarâwîḥ*, les prières qu'ils est recommandé de faire en commun les nuits de *ramaḍân*, et d'avoir interdit les « deux *mut'a* » : d'une part, le pèlerinage en *tamattu'*, où le pèlerin est autorisé à se désacraliser après la *'umra*, avant de reprendre l'*iḥrâm* du pèlerinage, et, d'autre part, le mariage temporaire, toujours admis dans la doctrine chiite. 'Umar, nous dit-on encore, n'a pas toujours appliqué, conformément à la volonté de Dieu et du Prophète, le système des peines légales (*ḥudûd*). Il n'hésitait pas à allouer aux anciennes épouses de Muḥammad, en particulier à Aïcha et à Ḥafṣa, des subventions bien supérieures à leurs besoins, ou à répartir arbitrairement le butin de guerre [8].

Comme Abû Bakr, 'Umar continua la lutte contre Byzance et la Perse. La conquête de l'Irak et des premières provinces iraniennes conduisaient les Musulmans au seuil de l'Asie centrale ; celle de l'Égypte préparait la pénétration de l'Afrique du Nord et du Soudan. Ces conquêtes cependant, facteur d'unité dans l'immédiat, portaient le germe de divisions et de schismes en ouvrant plus largement l'Islam, encore incomplètement structuré, à l'influence d'idées issues des vieilles civilisations qu'il submergeait [9]. Les *mawâlî* d'origine étrangère, prisonniers affranchis ou clients affiliés à un clan arabe, ne rompaient pas avec leurs anciennes cultures, même quand ils mettaient leurs forces ou leurs talents au service de l'arabisme et de l'Islam. Les problèmes posés par la conquête, pouvant difficilement trouver, dans la tradition héritée du Prophète, un principe uniforme ou suffisant de réglement, laissaient, à l'initiative des autorités publiques ou des premiers docteurs, une grande diversité de solutions.

Le 3 novembre 644 le calife 'Umar était poignardé dans la mosquée de Médine par un affranchi du gouverneur de Baṣra, un Chrétien ou un Zoroastrien, nommé Abû Lu'lu'a, qui se plaignait d'exactions dont il tenait le calife pour responsable [10].

8. Pour les discussions entre le chiisme et le sunnisme sur les problèmes posés par le califat de 'Umar, cf. *MS*, II, 153-179 ; III, 134-172 et 233-239 ; IV, 223-227 et 232-233.

9. Sur les conquêtes d'Abû Bakr et de 'Umar, bibliographie dans *Histoire de l'Orient musulman*, 126-133. Sur Qâdisîya en 15 h., Jallûlâ' en 17 (contre les Majûs) en Nihâwand (en 21) (contre les Persans), cf. *B*, VII, 37-47, 69 et 105-112. — Conquête de l'Égypte à partir du 20 h. (*B*, VII, 97).

10. 'Umar fut assassiné le 26 *dhû-l-ḥijja* 23. — Le meurtrier, nous dit-on, tua sept autres personnes avec le calife et chercha à s'enfuir ;

Les circonstances exactes de ce meurtre restent fort obscures. Le bruit courut à Médine, après l'attentat, que l'ancien roi de Susiane, al-Hurmuzân, cependant converti à l'Islam, en était l'instigateur. 'Ubaid Allâh b. 'Umar, le petit-fils du calife, pour venger son grand-père, tua al-Hurmuzân et, avec lui, deux autres personnes cependant innocentes : la fille d'Abû Lu'lu'a et un Chrétien arrivé à Médine dans l'entourage du roi. 'Umar, nous dit-on, avait fait arrêter le meurtrier et laissé à son successeur le soin de décider du sort de ce dernier [11].

Selon une tradition qu'il est difficile d'admettre sans réserve, 'Umar aurait eu le temps, avant de mourir, de confier le choix de son successeur à un conseil (*shûrâ*) de six membres : les deux futurs califes 'Uthmân et 'Alî, les deux futurs adversaires de ce dernier, Ṭalḥa et Zubair, et deux autres Compagnons, 'Abd al-Raḥmân b. 'Auf et Sa'd b. Abî Waqqâṣ. La commission des Six, dans la tradition sunnite, après le retrait de Ṭalḥa, de Zubair et de Sa'd, finit par choisir 'Uthmân, « le plus âgé et le plus apte ». Le chiisme voit au contraire, dans cette désignation, l'aboutissement d'intrigues nouvelles où 'Abd al-Raḥmân b. 'Auf eut la part belle mais dont le cheminement est, en vérité, bien difficile à reconstituer sous les récits tardifs des historiens [12].

'Abd al-Raḥmân b. 'Auf, que la tradition considère comme un des dix Élus, était un de ces Compagnons qui réussirent à se constituer une des plus enviables fortunes du temps. L'opposition qu'il rencontra chez un autre Compagnon fort vénéré, Abû Dharr al-Ghifârî, laisse entendre combien la préoccupation des biens terrestres, que la politique de conquêtes contribuait à développer, pouvait soulever de réprobation chez des croyants qui se faisaient de leur religion une tout autre conception. « Il ne saurait y avoir sur terre, dit un hadîth chiite, d'homme plus véridique qu'Abû Dharr ». Dans un autre hadîth Abû Dharr figure, à côté de 'Alî, de Salmân al-Fârisî et de Miqdâd, parmi les quatre hommes que Dieu aimait et qu'Il avait ordonné d'aimer. Mais Abû Dharr était aussi un de ces pieux ascètes qui poussaient fort loin le renoncement aux biens de ce monde. Tout bien dont un homme était possesseur et

mais il fut maîtrisé par 'Abd al-Raḥmân b. 'Auf et se suicida. *Duwal*, I, 6-7.

11. Sur al-Hurmuzân et son assassinat par 'Ubaid Allâh, cf. *EI*, II, 359 et surtout les discussions soulevées par cette affaire entre sunnites et chiites in *MS*, II, 199-203.

12. On trouvera de longues polémiques sur la *shûrâ* dans *MS*, I, 143 ; III, 158-172 et III, 243.

qui était supérieur à ses besoins constituait, à ses yeux, un trésor (*kanz*) qui devait valoir à son détenteur le feu de l'enfer. Un hadîth et le verset coranique menaçant « d'un tourment cruel ceux qui thésaurisent l'or et l'argent et n'en font point dépense dans le chemin de Dieu », (IX, 34), fondaient cette doctrine que certains soufis, plus tard, reprendront, mais que le sunnisme, pas plus que le chiisme, n'a fait sienne : le *kanz* désigne uniquement les biens sur lesquels la *zakât* n'a pas été perçue et, par le fait même qu'il a réglementé les successions, le Coran n'a pas interdit la possession de biens même importants [13].

Le califat de ʿUthmân (24-35/644-656). — Le nouveau calife, l'un des cinq hommes qui se convertirent sous l'influence d'Abû Bakr, appartenait au clan des Banû ʿAbd al-Shams, dont l'importance économique avait été grande dans la république marchande de la Mekke et qui avait fourni au Prophète, après des ralliements souvent tardifs, des collaborateurs de qualité. Lui-même avait épousé deux des filles de Muḥammad, d'abord Ruqaiya et, après la mort de celle-ci, Umm Kulthûm, bien que ce dernier mariage ait été parfois, à tort semble-t-il, nié [14].

La famille des Omeyyades qui avait commencé, sous le califat d'Abû Bakr et de ʿUmar, à s'implanter en Syrie et à reconquérir une partie de sa puissance, allait bénéficier, sous ʿUthmân qui lui était apparenté, d'une prépondérance croissante dont pouvaient difficilement s'accommoder les autres familles de l'aristocratie arabe. Le népotisme du nouveau calife — népotisme auquel une hostilité systématique peut fort bien l'avoir poussé — acheva de dresser contre lui un nombre grandissant d'aversaires.

La décision prise par ʿUthmân d'imposer la recension cora-

13. Biographie de ʿAbd al-Raḥmân b. ʿAuf (m. 32 h.) in *B*, VII, 163-164. — Sur l'incident lui-même, qui se serait produit sous le califat de ʿUthmân, *MS*, II, 174 et 198-199. — La même doctrine sur le *kanz* est attribuée à Shiblî. — Notice de J. Robson sur Abû Dharr al-Ghifârî (m. 31 ou 32 h.), in *EI*², 118. — Abû Dharr a inspiré de nos jours, sur le « socialisme islamique », une assez abondante littérature dont il serait intéressant d'entreprendre l'inventaire et l'analyse. — Pour la place que tient Abû Dharr, dans la dogmatique imâmite, avec Salmân al-Fârisî, Al-Miqdâd, ʿAmmâr b. Yâsir, Abû Aiyûb al-Anṣârî et Mâlik al-Ashtar, cf. la profession de foi du duodécimain, le cheikh Ḥabîb Âl Ibrâhîm, *Al-Ṣirâṭ al-mustaqîm fî uṣûl al-dîn al-qawîm*, Ṣaidâ, 1358/1939 ; 37-42.

14. Sur ʿUthmân, notice et biliographie de G. Levi della Vida, in *EI*, III, 1077-1080. — Voir aussi H. Lammens, *Fâṭima et les filles de Mahomet*, Rome 1912.

nique qu'à la suite d'Abû Bakr et de ʿUmar, il avait chargé Zaid b. Thâbit de conduire à son terme, eut pour conséquence de soulever, dans le monde des lecteurs du Coran, un mécontentement qui eut sa part dans la genèse de la crise ; la vulgate ʿuthmânienne, tout en finissant par s'imposer, même en milieu chiite, ne réussit pas à éliminer d'autres recensions que la tradition attribue à ʿAbd Allâh b. Masʿûd, à ʿAlî ou à Ubaiy [15].

Le chiisme voit, dans le califat de ʿUthmân, une succession d'actes arbitraires qui dressèrent contre lui la quasi totalité des Musulmans. Des défaillances graves dans l'application des peines légales sont relevées à sa charge : il refusa d'appliquer la peine de talion à ʿUbaid Allâh b. ʿUmar, et ne fit flageller le gouverneur de Baṣra, al-Walîd b. ʿUqba, coupable de s'être montré en état d'ébriété, qu'à la suite d'une protestation de ʿAlî. Il fit interner à Rabadha, à proximité de Médine, Abû Dharr, à la demande de Muʿâwiya, et infligea la flagellation à Ibn Masʿûd qui refusait de détruire sa recension du Coran. Sa gestion des biens de la communauté est mise en cause : on lui reproche d'avoir prélevé, sur le trésor public, des sommes considérables pour les distribuer à ses quatre gendres et à Marwân, son funeste conseiller. On ne lui pardonne pas d'avoir destitué plusieurs grands Compagnons des charges provinciales où ses prédécesseurs les avaient mis, en leur donnant pour successeurs des hommes dont le seul mérite était d'appartenir à sa famille ou à son clan. Plusieurs de ses initiatives, dans le domaine du culte, sont elles aussi dénoncées comme des innovations condamnables [16].

Pour le sunnisme, les critiques qui ont pu être adressées à ʿUthmân ne dépassent guère, en gravité, celles qui furent faites aux deux premiers califes ; ʿUthmân, succombant sous les coups de ses meurtriers, trouva, comme ʿUmar avant lui, la mort du martyr. Une troisième doctrine, qui paraît avoir vu

15. L'initiative d'Abû Bakr, en ce domaine, est parfois contestée. Zaid b. Thâbit, chargé de cette recension, était un *anṣârî* qui soutenait le parti d'Abû Bakr, de ʿUmar et de ʿUthmân, contre la majorité des Anṣâr qui donnaient leurs préférences à ʿAlî. Cf. R. Blachère, *Le Coran* (Paris, 1947) I, 34, 39, 54, 58, 75 et 92. — Biographie de ʿAbd Allâh b. Masʿûd in *B*, VII, 162-163. — *EI*, II, 428.

16. Pour les polémiques autour du califat de ʿUthmân, cf. *MS*, I, 143 ; III, 173-186, 190-195, 198-207. — Plusieurs autres initiatives de ʿUthmân dans le domaine du culte (*ʿibâdât*) lui sont encore reprochées comme des innovations condamnables ; c'est ainsi qu'il imposa à Minâ, dans le rituel du pèlerinage, une prière de 4 *rakʿa* au lieu de la prière allégée de 2 *rakʿa* qu'il est d'usage de faire en voyage (*B*, VII, 154) et qu'il fit introduire un deuxième appel dans la prière du vendredi. *MS*, III, 173, et surtout III, 204-206.

le jour dans le khârijisme, distingue, dans le califat de 'Uthmân, deux périodes : celle du bon califat, de 644 à 650, celle du mauvais, dans les dernières années [17].

Le malaise cependant apparut dès les premiers jours et alla vite en s'aggravant, bien qu'il soit difficile de se faire une idée exacte du déroulement de cette longue crise dont l'assassinat du calife fut le dénouement. Si les traditions hostiles, chiites ou khârijites, mettent l'accent sur les fautes de 'Uthmân, l'historiographie sunnite, qui lui est favorable, s'efforce de rejeter, sur des tiers, la responsabilité des événements et trace de l'infortuné calife le portrait d'un homme prêt, par souci d'apaisement, à toutes les concessions compatibles avec l'honneur.

C'est d'Irak d'abord, d'Égypte ensuite, où résidaient respectivement deux hommes qui jouèrent, dans la crise, un rôle prépondérant, al-Ashtar et Muḥammad b. Abî Bakr, que partirent les premiers incidents [18]. La situation fut suffisamment préoccupante pour que 'Uthmân convoquât à Médine, en 654, les grands gouverneurs de province. Chacun d'eux y fut, nous dit-on, de sa solution : on proposa au calife de chercher une diversion dans la guerre sainte, de soudoyer les mécontents ou de les briser, de laisser les choses en l'état sans leur donner plus d'importance, de changer les gouverneurs impopulaires ou de modifier leur politique. Aucune décision efficace ne fut prise [19].

Les conjurés, dont les colonnes parties d'Égypte, de Kûfa et de Baṣra se rejoignaient sous les murs de Médine en avril 656, étaient eux-mêmes fort divisés. Les Égyptiens soutenaient 'Alî, les gens de Kûfa Ṭalḥa et ceux de Baṣra Zubair. Le calife composa, promettant de destituer les gouverneurs impopulaires

17. Cette solution de continuité entre les deux parties du califat de 'Uthmân est parfois symbolisée par la perte du sceau du Prophète, que le calife aurait laissé choir dans le puits d'Arîs en l'année 30 h. (*EI*, III, 1079).

18. La crise commence, nous dit-on, en l'année 30 h. avec l'affaire d'Abû Dharr à laquelle nous avons plus haut fait allusion (*MS*, III, 198-199). — Les premiers incidents graves éclatent en 33 h. quand 'Uthmân fait déporter en Syrie des lecteurs du Coran de Kûfa (*B*, VII, 165). — Nouveaux incidents en 34 h. quand les *qurrâ'*, exilés à Homs, entretiennent l'agitation à Kûfa. *B*, VII, 166. — Sur le rôle d'al-Ashtar, cf. *EI*², 725-726 et, sur les interventions prêtées à 'Alî auprès de 'Uthmân, *B*, VII, 168, 170 et 173.

19. Récit de ce conseil in *Târîkh*, III, 374 (sous l'année 34 h.) et *B*, VII, 167-169. — Hudhaifa, considéré comme l'un des premiers soufis, plaide la cause de l'apaisement, faisant passer l'unité de la communauté avant les exigences strictes de la justice (*B*, VII, 167).

et de ne plus accorder de donations à ses proches parents. Une histoire de faux, dont l'historiographie sunnite aussi bien que chiite admet l'authenticité, fit rebondir la crise : la délégation égyptienne s'en retournait au Caire, quand, parvenue à al-'Arîsh, en Palestine, elle arrêtait un courrier porteur d'une lettre par laquelle le calife demandait au gouverneur d'Égypte d'arrêter et de châtier les meneurs [20].

La délégation égyptienne revenait à Médine pour découvrir que l'auteur de la lettre n'était autre que Marwân, le secrétaire et conseiller du calife. 'Uthmân, à qui l'on demandait de livrer le coupable ou d'abdiquer, refusait. Bloqué dans sa maison, il fut assassiné en juin 656, par un groupe de conjurés que commandait Muḥammad b. Abî Bakr, le fils du premier calife et le demi-frère d'Aïcha. Ce meurtre allait ouvrir, dans l'Islam, un des schismes les plus redoutables de son histoire [21].

Le califat de 'Alî (35-40/656-661). — Les circonstances dans lesquelles 'Alî, cousin et gendre du Prophète, fut proclamé à Médine, à une date discutée, annonçaient les difficultés d'un règne qui s'instaurait dans la confusion et qui devait être un des plus troublés de l'Islam. La coalition éphémère qui l'avait porté au pouvoir formait un assemblage hétérogène d'aspirations et d'intérêts [22].

On y trouvait, à côté de partisans fidèles, des lecteurs du Coran hostiles à 'Uthmân, des Anṣâr traditionnellement opposés aux grandes familles mekkoises, des combattants qui pouvaient trouver, dans la préférence de 'Alî pour le partage des terres conquises, une raison d'espérance. Plus généralement, les Compagnons mécontents du népotisme de 'Uthmân, ceux qu'inquiétait la puissance grandissante des Omeyyades, ne pouvaient qu'accueillir favorablement le nouveau régime dont il ne conviendrait pas de faire, pour autant, le porte-parole de tous les deshérités et de tous les opprimés, mais auquel ambitieux et

20. Récit de cette première marche sur Médine in *B*, VII, 171-173. — *MS*, II, 190.

21. Pour le « siège de la maison », *B*, VII, 176-177 et récit de l'assassinat VII, 184-191, avec des considérations intéressantes (VII, 197-198) sur l'extrême confusion qui régnait au lendemain de l'assassinat de 'Uthmân.

22. Sur le califat de 'Ali b. Abî Ṭâlib, cf. la notice et bibliographie de L. Veccia Vaglieri, *EI*², 392-397. — Des traditions divergentes placent la *bai'a* de 'Alî tantôt avant, tantôt après l'enterrement de 'Uthmân. *B*, VII, 225-226. — Comparer avec *Historiae* (II, 154-155) où l'auteur, un chiite, entend montrer que la quasi unanimité s'est faite autour de 'Alî.

intrigants apportaient aussi une adhésion douteuse et incertaine.

La grande faiblesse de cette coalition était de compter dans son sein tous ceux qui, à des titres divers, avaient participé à l'attaque de la maison de 'Uthmân ou avaient trempé dans le meurtre du calife. « Quand la nouvelle de l'assassinat de 'Uthmân, qui était mort en martyr, arriva dans les provinces, écrit l'historien sunnite Dhahabî, elle causa une profonde tristesse à tous les Musulmans et plus particulièrement à ceux de Syrie. La chemise de 'Uthmân, toute tachée de sang, arriva par la poste à Damas. Elle fut exposée sur la chaire de la mosquée et Mu'âwiya prononça l'éloge funèbre de 'Uthmân. Un pacte, auquel 60.000 hommes participèrent, fut conclu pour venger la mort du calife » [23]. Quelques Compagnons quittèrent alors Médine pour la Syrie, sans pour autant embrasser tous la cause omeyyade [24].

La bataille du Chameau. — Six mois à peine après la proclamation de 'Alî, Ṭalḥa, Zubair et Aïcha, faisant à leur tour sécession, prenaient le chemin de l'Irak où les deux premiers comptaient, à Kûfa et à Baṣra, des partisans. Craignant de voir la province lui échapper, 'Alî les rejoignait et les écrasait, le 9 décembre 656, à la bataille du Chameau. Ṭalḥa et Zubair y trouvèrent la mort. Aïcha fut renvoyée à Médine [25].

Le chiisme, sévère pour Ṭalḥa et Zubair, présentés comme deux parjures qui, après avoir été parmi les premiers à jurer fidélité à 'Alî, l'abandonnèrent par ambition, l'est plus encore pour Aïcha. Il lui reproche son attitude contradictoire : elle excite d'abord les Musulmans contre 'Uthmân et se réjouit de son assassinat mais, une fois 'Alî investi du califat, elle tourne ses attaques contre lui et pousse Ṭalḥa et Zubair à le combattre. « Tu combattras 'Alî et tu seras coupable », dit le Prophète à sa jeune femn e dans un hadîth chiite. En quittant sa demeure pour le faire, elle a, d'autre part, enfreint l'ordre de Dieu interdisant aux épouses du Prophète de sortir de leurs maisons [26].

23. *B*, VII, 227.

24. On voit figurer, parmi ces Compagnons qui se retirent, 'Abd Allâh b. 'Umar, Sa'd b. Abî Waqqâṣ, al-Mughîra b. Shu'ba, Muḥammad b. Maslama, Usâma b. Zaid etc... *B*. VII, 226-227.

25. Récit de la bataille du Chameau, le 15 *jumâdâ* II 36 h., in *B*, VII, 246-248.

26. Sur le rôle de Aïcha, dans tous ces événements, cf. *EI*², 317-318 et les discussions entre sunnites et chiites in *MS*, II, 182-202. — Pour Ṭalḥa et Zubair, voir respectivement *EI*, IV, 673-674 et IV, 1306.

C'est sous un jour différent que les choses se déroulèrent dans la version sunnite des événements. Les trois grands adversaires de 'Alî à la bataille du Chameau, nous dit Baghdâdî, étaient sans doute dans l'erreur en agissant comme ils l'ont fait, mais ils ne sauraient être tenus pour coupables d'une faute grave, ayant voulu, tardivement et de leur propre initiative, se désolidariser des assassins de 'Uthmân. Aïcha entendait travailler à réconcilier les Musulmans ; elle fut entraînée dans la lutte par les Banû Ḍabba et les Banû Azd. Zubair avait reconnu son erreur et abandonné la lutte quand il fut tué par un homme dont 'Alî annonça lui-même, bien que ce fût un de ses partisans, qu'il irait en enfer. Ṭalḥa était sur le point de l'imiter quand il fut à son tour tué [27].

« Ṭalḥa, Zubair et Aïcha, écrit dans le même sens Dhahabî, regrettant leur conduite à l'égard de 'Uthmân et mesurant toute l'étendue du malheur que le meurtre du calife représentait pour l'Islam, comprirent qu'ils ne lui avaient pas apporté une aide suffisante et prirent sur eux la décision de quitter Médine et de se rendre à Baṣra pour réclamer le prix du sang de 'Uthmân ; ils agissaient ainsi sans avoir reçu l'ordre de 'Alî. Les meurtriers de 'Uthmân s'étaient en effet groupés autour de 'Alî et étaient devenus de plus en plus influents. 'Alî, craignant un mouvement de rébellion, partit pour l'Irak avec les troupes de Médine et les principaux meurtriers de 'Uthmân » [28]. Ainsi s'engagea, conclut l'illustre historien, entre 'Alî et les trois dissidents, « sans que lui-même ne le sût ni ne le voulût », cette bataille du Chameau, « dans laquelle les éléments les plus douteux des deux armées combattirent avec acharnement et dont la conduite échappa à 'Alî, Ṭalḥa et Zubair ».

La bataille de Ṣiffîn et l'arbitrage. — Il est non moins difficile d'arriver, au delà des thèses qui s'affrontent, à se faire une idée précise des conditions dans lesquelles prit naissance le long conflit qui opposa 'Alî et Mu'âwiya, comme à tirer au clair les circonstances dans lesquelles se déroula, en juin-juillet 657, sur la rive droite de l'Euphrate, la rencontre de Ṣiffîn. Si l'on en croit la tradition, Mu'âwiya se trouvait en

27. *Farq*, 58-60 et, pour le statut des *bughât*, *Mughnî*, X, 49. — *Précis de droit d'Ibn Qudâma*, 268-269. — Ce refus de 'Alî de permettre à ses hommes de traiter ces rebelles en infidèles est présenté, par le *Farq*, comme une des causes lointaines du khârijisme.

28. *Duwal*, I, 16-17.

difficulté quand il proposa la procédure d'arbitrage (*taḥkîm*) que le Coran préconise « quand deux partis de croyants se font la guerre »[29].

La légitimité de cet arbitrage est admise aussi bien par le sunnisme que par le chiisme, mais on ajoute aussi que ce fut une ruse dont eut l'idée l'astucieux ʿAmr b. al-ʿÂṣ, alors dans les rangs de l'armée syrienne, et à laquelle Muʿâwiya se rallia, voyant, dans ce stratagème de la dernière heure, le moyen de semer la discorde dans les rangs adverses. ʿAlî, d'abord méfiant, aurait fini par accepter sur les conseils d'un membre de son entourage secrètement gagné à la cause omeyyade et contrairement à l'avis des partisans de la guerre à outrance.

Ce conflit qui, une nouvelle fois, brisait l'unité de la communauté, ne fut pas sans soulever de vives réprobations. Un certain nombre de Compagnons décidèrent, sans se concerter, de se tenir à l'écart de la lutte, se déclarant prêts à combattre les infidèles mais refusant de s'engager dans des luttes fratricides[30]. Ces premiers muʿtazila — car tel est le nom qui leur est donné — se faisaient les protagonistes de la neutralité et de l'abstentionnisme (*imsâk*) que tant de docteurs sunnites préconiseront, par la suite, comme la seule attitude conforme au Coran et à la Sunna dans toute guerre civile (*fitna*). Le recours à l'arbitrage, dont l'initiative fut prise par Muʿâwiya, répondait ainsi à un désir, largement partagé, de voir la paix renaître dans la communauté, non par la voie des armes, mais par une procédure pacifique.

Les conditions dans lesquelles se déroula l'arbitrage dont la tâche fut confiée à Abû Mûsâ al-Ashʿarî et ʿAmr b. al-ʿÂṣ, représentants respectifs de ʿAlî et de Muʿâwiya, sont, elles aussi, fort difficiles à discerner. Le lieu des conférences (Dûmat al-Jandal et ʿAdhruḥ), leur nombre (une ou deux) et leur chronologie restent fort discutés. Un fait apparaît certain : aucune solution véritable ne fut apportée au problème du califat et l'arbitrage se termina à l'avantage des Omeyyades. A aucun moment il ne fut reconnu que les reproches adressés à ʿUthmân pussent justifier son assassinat[31].

29. Monographie de Fr. BUHL sur Ṣiffîn in *EI*, IV, 422-425. — Voir aussi les remarques de H. LAMMENS, *Règne de Muʿâwiya*, 125-140 et de L. VECCA VAGLIERI in *EI*², I, 396 (sur ʿAlî). — *MS*, II, 201-226.

30. Liste de ces *muʿtazila* dans *Duwal*, I, 15.

31. La légitimation du *taḥkîm*, dans le *Farq*, est faite en des termes que le chiisme lui-même ne saurait désavouer. — Une autre attitude est aussi à signaler : celle de Khirrît b. Râshid, qui, sans être un khârijite, soutenait cette thèse que, puisque ʿAlî avait admis l'arbitrage, il convenait de confier à une *shûrâ* la désignation d'un nouveau calife. — *Règne de Muʿâwiya*, *op. cit.*, 133.

Le khârijisme. — L'acceptation de l'arbitrage par ʿAlî fut le point de départ, dans les rangs de ses partisans, d'un mouvement de sédition qui déjà se préparait et qui aboutit à la constitution de la première grande secte musulmane, celle des khârijites. La sécession s'étendit, à l'étape de Ḥarûra, sur le chemin du retour en Irak. Le discours que ʿAlî prononçait dans la mosquée de Kûfa, pour se justifier, amena de nouveaux départs. La sédition eut bientôt son territoire, ses chefs et un embryon d'organisation. Réunis dans la bourgade de Nahrawân, sur un canal se détachant du Tigre, ces premiers khârijites placèrent à leur tête deux émirs dont le nom nous a été transmis : ʿAbd Allâh b. Wahb al-Râsibî et Hurqûṣ b. Zuhair al-Bajalî[32].

S'ils rompaient avec ʿAlî, c'est parce que ce dernier, en renonçant à défendre les armes à la main un pouvoir dont il était le dépositaire légitime, substituait le verdict incertain d'un arbitrage humain à la décision de Dieu. Politiquement le khârijisme avait une autre signification encore. Les quatre premiers califes et Muʿâwiya étaient tous des Quraishites. Avec le khârijisme s'affirmait, non seulement le droit pour les croyants de s'insurger comme l'imâm coupable d'une faute grave, mais encore celui de choisir librement leurs chefs, que ceux-ci fussent ou non de descendance quraishite. A la notion d'un califat unitaire qui avait eu tendance à prévaloir, faisait place un pluralisme politique qui s'inscrira le plus souvent dans les faits. Plus démocratique et en un sens plus égalitaire, le khârijisme pouvait aussi apparaître sous les traits d'un rigorisme moral plus fortement marqué, ennemi des concessions et des compromissions auxquelles accule l'exercice du pouvoir.

L'impuissance de ʿAlî, en dépit de quelques succès, à ramener à lui ses anciens partisans rendait le heurt inévitable. Il se produisit le 17 juillet 658 à la bataille de Nahrawân où la sédition fut écrasée dans le sang et où les deux chefs rebelles furent tués. Parmi les hommes de Kûfa que le calife commandait se trouvait le poète ʿAdî b. Ḥâtim de la tribu des Ṭayy qui, pour exhorter au combat, récitait des vers enflammés contre les khârijites[33].

La tradition sunnite aussi bien que chiite rejette la respon-

32. Sur le khârijisme en général, cf. G. LEVI DELLA VIDA, *EI*, II, 957-961.

33. La bataille de Nahrawân eut lieu le 9 *ṣafar* 38. — *Farq*, 58-60. — *Mukhtaṣar*, 67. — *B*, VII, 287-289.

sabilité de cette bataille sur les khârijites qui, les premiers dans l'histoire, tirèrent le sabre contre leurs frères en religion. La bataille de Nahrawân n'aurait été qu'une mesure de répression justifiée par le fanatisme des éléments les plus intransigeants du khârijisme. On est en droit, cependant, de se demander si le mouvement khârijite à ses débuts ne constituait pas moins une insurrection armée contre ʿAlî que la sécession, à l'intérieur de la communauté, de croyants désireux de vivre entre eux selon la Loi de Dieu, mais qui n'étaient pas sûrs que la religion eût été la première bénéficiaire du conflit dans lequel on entendait les engager. Le terrorisme dont l'histoire charge le khârijisme peut fort bien avoir été beaucoup plus la conséquence que la cause de Nahrawân.

La défaite de Nahrawân, si elle affaiblit le khârijisme, ne le fit pas pour autant disparaître ; elle l'exaspéra et contribua à le diffuser. L'hérésiographie dégage, à sa manière, cette conclusion quand elle nous dit que, sur les neuf khârijites qui échappèrent au massacre, deux s'en allèrent dans le Sijistân, deux au Yémen, deux dans l'Oman et deux en Jazîra pour répandre leurs idées [34].

Muʿâwiya cependant chargeait ʿAmr b. al-Âṣ, en juillet 658, de refaire la conquête de l'Égypte : conquête facile qui laissait indifférente la masse du pays. Il envoyait d'autre part, l'année suivante, une série de petits corps expéditionnaires à la conquête des provinces dont son adversaire était encore le chef plus ou moins nominal. En 660, la Mekke et Médine tombaient sous son autorité tandis qu'un accord, conclu avec ʿAlî, laissait à ce dernier, sur sa demande, la province d'Irak [35].

En février 661, ʿAlî était poignardé dans la mosquée de Kûfa par un khârijite, ʿAbd al-Raḥmân b. Muljam, un allié de la tribu des Banû Ḥanîfa. Une tradition, que rien ne permet d'écarter, accuse Ibn Muljam et deux complices d'avoir aussi voulu assassiner, sans toutefois y réussir, Muʿâwiya et ʿAmr b. al-ʿÂṣ, les deux autres responsables du schisme qui avait brisé la communauté [36].

34. *Farq*, 60 et, dans le même sens, *B*, VII, 316-317, sur la sécession de Khirrît b. Râshid et les difficultés que valut à ʿAlî la fausse victoire de Nahrawân.

35. Conquête de l'Égypte en 38 h., *B*. VII, 319-320. — Occupation de Médine et de la Mekke en 40 : VII, 321. — Accord entre ʿAlî et Muʿâwiya Muʿâwiya : VII, 321.

36. Récit de l'assassinat de ʿAlî in *B*, VII, 325. — Sur la sépulture de ʿAlî, cf. les remarques du cheikh al-Mufîd in *Kitâb al-irschâd*, 6.

Les sabâ'îya. — La mort de ʿAlî laissait le chiisme affaibli et divisé. Son fils aîné Ḥasan lui succéda ; le sunnisme, quand il admet la légitimité du califat de Ḥasan, n'en précise pas avec netteté les fondements. C'est vers cette époque aussi que l'hérésiographie musulmane situe l'apparition des sabâ'îya, la première en date des sectes chiites extrémistes (*ghulât*), dont le fondateur, ʿAbd Allâh b. Sabâʿ, passe pour avoir été un Juif de Kûfa converti à l'Islam [37]. Les méfaits dont on l'accable auraient commené à s'exercer sur la fin du califat de ʿUthmân et ses intrigues sont complaisamment mises en avant pour expliquer les conflits qui divisèrent les Compagnons, en liaison avec celles d'un autre personnage, non moins mystérieux, un certain ʿAbd Allâh b. Saudâ, qui résidait en Égypte et dont on fait son disciple, mais avec lequel il est aussi parfois confondu. ʿAlî aurait, de son côté, fait brûler vifs plusieurs de ces hérétiques, sans cependant oser les exterminer par crainte des sarcasmes des Syriens et de certains de ses partisans.

ʿAbd Allâh b. Sabâ' passe pour avoir, le premier, soutenu que ʿAlî était un prophète puis, allant plus loin encore, pour avoir vu en lui une incarnation de la divinité. Refusant ensuite d'admettre la mort de ʿAlî, il en faisait le *mahdî* attendu dont le retour, après une période d'absence, ramènerait sur la terre l'ordre et la justice. « De même que les Juifs et les Chrétiens ont menti, lui fait-on dire, en soutenant que Jésus a été tué, de même les ennemis de la famille du Prophète (*nawâṣib*) et les khârijites mentent en prétendant que ʿAlî a été assassiné. Les Juifs et les Chrétiens ont vu un homme crucifié et l'ont pris pour Jésus. De même les *nawâṣib*, les khârijites et les autres hérétiques ont vu un homme assassiné qui ressemblait à ʿAlî et ont cru à la mort de ce dernier. ʿAlî en réalité est monté au ciel et il en redescendra pour tirer vengeance de ses ennemis » [38].

Le rôle de ce personnage énigmatique, dont l'historicité est difficile à circonscrire, n'en est pas moins fort net dans l'hérésiographie musulmane. C'est le conspirateur mystérieux et habile, le digne successeur des plus redoutables hypocrites de la *sîra*, que l'on tient pour l'un des principaux artisans de la rupture de l'unité communautaire et qui permet de dénoncer,

37. Notice de M. G. S. Hodgson in *EI²*, 52-53 sur ʿAbd Allâh b. Sabâ et les Sabâ'îya (avec bibliographie). — *Maqâlât*, I, 15. — *Farq*, 223-224. — *Milal*, I, 289-291. — *B*, VII, 167-168. — L. Massignon, *Salmân Pâk*, Paris, 1934, 37 et 40. — *Imâmat du Yémen*, note 3 de la p. 7.

38. *Farq*, 224.

dans tout schisme secouant l'Islam, l'aboutissement d'un long et ténébreux complot. Hérésiographes et théologiens ont voulu aussi voir, dans les doctrines de ces sabâ'îya, l'origine lointaine et en quelque sorte commune des thèses qu'ils ont inlassablement combattues dans le chiisme extrémiste et dont ils ont recherché les cheminements subtils dans diverses formes du soufisme : l'incarnationnisme (*ḥulûl*), qui voit dans un imâm ou dans un saint une manifestation de la divinité ; la disparition (*ghaiba*) d'un imâm et son retour (*raj'a*) sur la terre, avant la résurrection ; l'esprit d'exagération (*ghulûw*) enfin qui conduit à mettre un personnage vénéré au-dessus du Prophète ou à développer outre mesure un des éléments constitutifs de la doctrine [39]. L'attitude de 'Alî à l'égard de ces sabâ'îya constitue enfin un précédent dont on peut se prévaloir pour condamner les hérétiques qui leur sont assimilés et pour prendre, à leur endroit, les mesures de police que les circonstances commandent.

II. LE CALIFAT DE MU'ÂWIYA
(40-60/661-680)

L'éviction de Ḥasan. — Le conflit qui opposa Ḥasan, le fils aîné de 'Alî, à Mu'âwiya et aboutit à son abdication a fait l'objet d'interprétations bien différentes [40]. Dans le chiisme, c'est Mu'âwiya qui prend l'initiative des hostilités dans des conditions particulièrement odieuses de provocation sournoise. Ḥasan veut lutter de toutes ses forces, mais il est trahi, comme l'avait été son père et comme le sera son frère Ḥusain ; son armée est un assemblage d'hommes sans idéologie commune ; il est même blessé par un certain Jarrâḥ b. Sinân et ne conserve finalement autour de lui qu'un petit nombre de fidèles incapables de tenir tête aux forces syriennes. Il n'entend pas pour autant abdiquer ; pour arrêter les hostilités, il veut bien négocier,

39. D'où les traits caractéristiques des sectes dites extrémistes (*ghâlîya*) : le *ḥulûl*, le *tanâsukh* et l'*ibâḥa*, dont le dosage pourra varier, mais que l'on retrouvera toujours dans les mouvements de ce genre, par opposition aux sectes chiites de type imâmite que définissent, avant tout, le *naṣṣ* et la *waṣîya*, la désignation de l'imâm par un texte révélé ou une décision testamentaire de l'imâm en place ; la *'iṣma*, impeccabilité et infaillibilité de l'imâm, et la *taqîya* ou discipline de l'arcane. — *Maqâlât*, 16-17.

40. Sur le califat de Mu'âwiya b. Abî Sufyân, notice et bibliographie de Henri LAMMENS, *EI*, III, 659-663. — et l'article de G. LEVI DELLA VIDA sur la dynastie omeyyade in *EI*, IV, 1052-1058. — Ajouter, pour les discussions entre sunnites et chiites sur Mu'âwiya, *MS*, II, 201-234.

mais en posant ses conditions. Mu'âwiya les accepte : il cessera de faire maudire 'Alî en chaire, s'abstiendra de représailles contre les partisans de Ḥasan et « reconnaîtra à chacun ses droits ».

Mu'âwiya viole ensuite l'accord dont il a accepté les termes. Continuant sa marche sur Kûfa, il prononce, à Nuhkaila, un discours d'un rare cynisme, annonçant aux Irakiens qu'il les combat non pour les obliger à s'acquitter de leurs devoirs, mais pour leur imposer sa domination. Arrivé à Kûfa, il prononce, à la mosquée, un nouveau discours pour attaquer 'Alî et Ḥasan, s'attirant les protestations véhémentes de ce dernier. Il est enfin accusé, pour préparer la reconnaissance de son fils Yazîd, d'avoir fait empoisonner Ḥasan qui s'était retiré dignement à Médine « en attendant les ordres de Dieu ».

Le sunnisme attribue à Ḥasan le mérite insigne d'avoir compris que la lutte était par trop inégale et d'avoir pris l'initiative d'un accord dans l'intérêt supérieur de la religion : Ḥasan consentira à abdiquer à la condition de recevoir, sur le trésor public, une subvention qui lui permettra de mener une existence digne de son rang [41]. Un accord est effectivement conclu. Ḥasan abdique en faveur de Mu'âwiya et tous deux font solennellement leur entrée dans Kûfa, en l'année 41 h. (680), qui est précisément appelée, pour marquer la fin du grand schisme, l'année de la réconciliation (*sanat al-jamâ'a*).

L'agitation chiite sous Mu'âwiya. — L'unité de la communauté ne fut pas cependant rétablie ; le chiisme et le khârijisme, étroitement surveillés, n'en abdiquèrent pas pour autant. L'agitation chiite continua en Irak après l'abdication de Ḥasan

41. Pour l'étude comparée du califat de Ḥasan dans le chiisme et le sunnisme, on pourra se reporter au *Kitâb al-irshâd*, 167-171 et à *Duwal*, I, 21. — Sur l'attitude du chiisme à la mort de 'Alî, cf. *Firaq al-shî'a*, 21-22. — Il y a de sérieuses divergences sur la date de la mort de Ḥasan. H. Lammens (*EI*, II, 291) le fait mourir en 49 h. — De même la *Bidâya* (VIII, 33-45). — Les autres dates avancées sont les années 50, 51 et même 58 h. — Il y a discussion également sur les circonstances de sa mort. Selon H. Lammens, Ḥasan mourut à Médine d'une maladie de consomption, vraisemblablement hâtée par ses excès. — On a voulu parfois rejeter la responsabilité de cette mort sur Mu'âwiya, tout à la fois pour compromettre ce dernier et justifier le titre de martyr (*shahîd*) donné à Ḥasan (*EI*, II, 291). — Selon le *Firaq al-shî'a* (22), Ḥasan aurait été poignardé par un certain Jarrâḥ b. Sinân et serait mort à Madâ'in des suites de ses blessures, à l'âge de 47 ans ; son imâmat avait duré 6 ans et 5 mois — ce qui indique, dans cette version des faits, que Ḥasan resta toujours l'imâm légitime, Mu'âwiya ne détenant que le califat, le pouvoir de fait.

et rebondit, au lendemain de sa mort, lorsque son fère Ḥusain devint le chef de la Famille. L'âme de la résistance fut, à Kûfa, un homme de la tribu de Kinda, Ḥujr b. ʿAdî, qui avait combattu dans l'armée de ʿAlî à la bataille du Chameau et à Ṣiffîn et s'était ensuite trouvé, en Égypte, aux côtés de Muḥammad b. Abî Bakr [42]. Dans des séances tumultueuses dont la mosquée de Kûfa fut le théâtre, Ḥujr s'en prit au gouverneur omeyyade de la ville, al-Mughîra b. Shuʿba, dont la tradition fait un des diplomates les plus avisés du temps. Mughîra, dans l'un de ses discours, ayant critiqué ʿAlî et fait l'éloge de ʿUthmân, s'était attiré une vive réplique de Ḥujr ; s'abstenant de sévir, pour ne pas donner à l'incident plus de retentissement qu'il n'en devait avoir, il n'en avait pas moins mis en garde l'impertinent agitateur contre les ennuis que risquaient de lui attirer ses écarts de langage. Plus tard, sur la fin du gouvernorat d'al-Mughîra, Ḥujr s'était plaint du retard apporté au paiement des pensions allouées aux Alides et avait arrêté, nous dit-on, une caravane portant à Muʿâwiya des biens provenant du trésor public.

La rupture entre le califat omeyyade et le chiisme irakien se produisit cependant après la mort de Ḥasan lorsque la province fut confiée à Ziyâd b. Abîhi, un ancien partisan de ʿAlî et de Ḥasan, qui venait de se rallier au califat de Damas et dont la manière, sans exclure au préalable le recours à des solutions négociées, ne reculait pas devant les plus sévères rigueurs. Les mêmes escarmouches se reproduisaient dans la mosquée de Kûfa mais des raisons plus graves envenimèrent le conflit. Ḥujr était entré en correspondance avec Ḥusain et l'avait invité à venir à Kûfa prendre le commandement de ses partisans. Profitant du départ de Ziyâd pour Baṣra, il avait suscité à Kûfa de nouveaux incidents. Revenu en hâte, Ziyâd fit arrêter Ḥujr et instruire son procès. Dans l'acte d'accusation qui fut, nous dit-on, dressé et signé par les hommes les plus considérés de Kûfa, Ḥujr était accusé d'avoir outragé ouvertement le calife, d'avoir publiquement cherché à disculper ʿAlî de toute faute et de s'être ouvertement désolidarisé (*barâʾa*) de tous ceux qui l'avaient combattu. Muʿâwiya, ajoute-t-on, après un nouvel examen du dossier et après avoir consulté les notables syriens, prononça la peine capitale qui fut exécutée à Marj ʿAdhrâ, à proximité de Damas.

42. Sur Ḥujr b. ʿAdî et le chiisme à Kûfa, cf. *B*, VIII, 50-52, et remarques de H. Lammens, *EI*, IV, 1303 (sous *Ziyâd*). — *Imâmat du Yémen*, 20. — *Règne de Muʿâwiya*, 154 et suiv.

Les émeutes khârijites. — Le khârijisme fut plus menaçant. L'année même de l'abdication de Ḥasan, éclatait la révolte de Farwa b. Naufal, assez vite réprimée [43]. Beaucoup plus grave fut celle d'al-Mustaurid, orateur et chef de bande, qui tenta de s'emparer de l'importante place d'al-Madâʾin ; elle fut matée, mais non sans peine, et avec l'aide des chiites d'Irak [44]. Ziyâd b. Abî Sufyân dut prendre, pour prévenir de nouveaux troubles, des mesures d'une extrême rigueur, divisant la ville de Kûfa en plusieurs secteurs, rendant les tribus responsables des désordres causés par leurs membres et n'hésitant pas à transférer, en d'autres provinces, les éléments les plus turbulents de la population.

La révolte de Quraib al-Azdî et d'al-Zaḥḥâf à Baṣra coûta la vie à de nombreux habitants de la ville [45]. C'est à une véritable résurgence du khârijisme que dut faire face en 678 ʿUbaid Allâh b. Ziyâd, sur la fin du califat de Muʿâwiya, quand deux anciens combattants de Nahrawân lancèrent l'appel à la guerre sainte contre le régime omeyyade [46]. La révolte fut écrasée par les forces gouvernementales plus nombreuses et mieux organisées, mais elle montrait, une fois encore, combien l'idéologie khârijite restait vivante.

La mort de Muʿâwiya. — Muʿâwiya mourut à Damas en avril 680 après avoir exercé, pendant une quarantaine d'années, comme gouverneur et comme calife, une ferme autorité. Sa personnalité et sa politique restent, devant l'Islam, passionnément discutées [47].

Le chiisme est d'une grande sévérité. Il reproche à Muʿâwiya d'avoir pris l'initiative des hostilités contre ʿAlî, de l'avoir fait maudire en chaire, d'avoir toujours apporté un implacable acharnement à combattre les gens de la Famille du Prophète et, pour préparer à son fils Yazîd la route du pouvoir, d'avoir fait empoisonner l'imâm Ḥasan.

Muʿâwiya et son père Abû Sufyân, qui fut longtemps le

43. Sur la révolte de Farwa b. Naufal en 41 h., *B*, VIII, 22, et *Farq*, 61-62.

44. Sur celle d'al-Mustaurid en 42, *Târîkh*, IV, 13 et suiv. — *B*, VIII, 24-26.

45. *Târîkh*, IV, 229-232.

46. *Historiae*, II, 270 et 275.

47. Sur les discussions concernant le *mulk* de Muʿâwiya, cf. les remarques de H. Lammens, dans *Règne de Muʿâwiya*, 191-197 et 209-213, ainsi que celles de Levi Della Vida in *EI*, III, 1054. — *MS*, II, 201-234.

chef de l'opposition mekkoise, fait-on remarquer, entrent dans la catégorie, pour le moins suspecte, des « amnistiés » et des « ralliés » : de ceux dont le Prophète, lors de la conquête de la Mekke, voulut oublier la conduite passée et dont il chercha, par politique, « à gagner les cœurs ».

Ce ralliement lui-même est parfois contesté. Muʿâwiya, nous dit-on, ne cessa, durant la vie du Prophète, d'être un associationniste qui traitait la révélation de mensongère et tournait la Loi en dérision. Converti cinq mois seulement avant la mort de Muḥammad, nous dit-on encore, il fit intervenir al-ʿAbbâs pour être compté, par le Prophète, parmi les « secrétaires de la révélation », bien qu'il ne mît jamais par écrit le moindre verset coranique. — « Si vous voyez un jour Muʿâwiya sur ma chaire, fait dire au Prophète un hadîth chiite, tuez-le ».

Le sunnisme, pour sa part, sans aller aussi loin, fait souvent à Muʿâwiya le grief d'avoir transformé le régime électif des quatre premiers califes, tous quatre légitimes dans leur ordre de succession chronologique et tous quatre mis par Dieu sur la bonne voie, en une monarchie (*mulk*) héréditaire et despotique, en imposant comme successeur son fils Yazîd, dont la valeur morale est elle aussi fort contestée. Comparé à Héraclius et à Chosroés, ou aux monarques du paganisme arabe, Muʿâwiya porte ainsi l'écrasante responsabilité d'avoir renversé la théocratie idéale instaurée par les quatre premiers califes, successeurs légitimes du Prophète. Cette doctrine, à l'élaboration de laquelle un chiisme modéré et la propagande abbasside eurent leur part, a trouvé une large audience chez des théologiens ou des historiens qui ont reculé devant l'excommunication d'un homme qui fut un des Compagnons du Prophète et dont ce dernier avait même épousé la sœur.

Une opinion fort répandue, en milieu sunnite, à l'époque abbasside, est donnée par Baghdâdî [48] : Muʿâwiya et ses partisans, en engageant les hostilités contre ʿAlî, doivent être considérés comme des rebelles (*bughât*) à l'autorité établie, dont le statut a été défini par la Loi, mais ils ne sauraient, en aucun cas, être considérés comme des infidèles. C'est ainsi que le Prophète dit à ʿAmmâr b. Yâsir, un des plus fervents partisans de ʿAlî, et qui fut tué à Ṣiffîn : « Le parti rebelle te tuera ». ʿAlî, de son côté, passe pour avoir dit à un autre de ses partisans : « Nos frères se sont révoltés contre nous ; il est interdit de poursuivre les fuyards et d'achever les blessés » — ce qui

48. *Uṣûl al-dîn*, 290-295. — *MS*, II, 203.

n'eût pas manqué d'être permis s'il s'était agi de combattre des infidèles.

Muʿâwiya cependant, tout au long de l'histoire, non seulement en Syrie mais même en Irak et en terre iranienne, a trouvé des défenseurs et des partisans [49]. Sa foi, fait-on remarquer, ne saurait être mise en doute, ni sa qualité de « secrétaire de la révélation ». Son honorabilité ne peut être contestée : ʿUmar, qui le nomma gouverneur de Syrie, ne le releva jamais de ses fonctions. Plusieurs hadîths, tenus pour authentiques, montrent que Muʿâwiya fut un homme d'État parfaitement musulman et qu'il fit beaucoup pour répandre la connaissance du Coran. Muʿâwiya, conclut-on, réunit toutes les qualités exigées du calife : le lignage quraishite, la religion, la science, le courage, la bonne conduite envers les Musulmans. D'aucuns vont même jusqu'à soutenir que le califat de Muʿâwiya se justifie, moins par les qualités personnelles de l'homme, que par l'efficacité plus grande de son action en faveur de l'Islam.

On ne saurait certes nier, fait-on encore valoir, que Muʿâwiya soit à ranger parmi les Mekkois — au nombre de deux mille — qui se convertirent l'année de la conquête et parmi ceux dont le Prophète s'efforça de « gagner les cœurs ». Mais beaucoup d'entre eux, ajoute-t-on, devinrent des Musulmans irréprochables et Muʿâwiya fut précisément l'un des meilleurs. Excellent gouverneur de Syrie, il sut gagner l'affection de ses administrés et il ne porte pas seul la responsabilité des troubles qui éclatèrent alors. ʿAlî avait sans doute plus de droit au califat, mais il eut le tort de ne pas poursuivre les meurtriers de ʿUthmân et commit ensuite la faute de destituer Muʿâwiya et de ne pas chercher à régler pacifiquement le conflit qui l'opposait à lui. Par son impuissance à contenir l'ardeur belliqueuse de ses partisans les plus exaltés, ʿAlî porte une lourde responsabilité dans le déclenchement de la crise. En engageant la lutte contre des rebelles qui ne s'étaient pas encore dressés contre lui les armes à la main, il eut moins pour but de faire triompher la religion que d'imposer son propre émirat. ʿAlî, en arrive-t-on ainsi à conclure, est certes chronologiquement le dernier des

49. Une tradition favorable à Muʿâwiya a toujours persisté en Syrie. « L'histoire de Damas d'Ibn ʿAsâkir, fait remarquer Lammens (*Règne de Muʿâwiya*, 213), semble avoir conservé des fragments de cette tradition. L'islamisme de Muʿâwiya y apparaît sous un jour beaucoup plus favorable ». Au VIe siècle de l'hégire, on composait encore, à Bagdad, en milieu hanbalite, des défenses de Muʿâwiya et même de son fils Yazîd. *Dhail*, I, 178 et 355 (à propos du cadi Abû-l-Ḥusain (m. 526) et de ʿAbd al-Mughîth al-Ḥarbî (m. 583 h.).

Râshidûn, mais c'est aussi le moins bon. Muʿâwiya est sans doute le premier des rois, mais c'est le meilleur d'entre eux.

La révolte de ʿAbd Allâh b. Zubair. — La mort de Muʿâwiya, en tout état de cause, rouvrit l'ère des difficultés dynastiques et des schismes. A la Mekke, ʿAbd Allâh b. Zubair, petit-fils par sa mère d'Abû Bakr et à qui son père avait laissé une des grosses fortunes du temps, refusa de faire acte d'allégeance à Yazîd b. Muʿâwiya, dont il avait toujours refusé de reconnaître la qualité d'héritier présomptif. Il proclama ensuite sa déchéance. Son exemple fut suivi à Médine par de nombreux Anṣâr et à la Mekke par les familles quraishites hostiles aux Omeyyades [50].

Le calife Yazîd se décida à sévir, après avoir longtemps tergiversé. Une armée syrienne, sous le commandement de Muslim b. ʿUqba, remportait sur les rebelles, le 27 août 683, la victoire de la Ḥarra et entrait dans Médine. Une tradition hostile, dont la littérature chiite n'est pas la seule à se faire l'écho, accuse le calife d'avoir livré, pendant trois jours, la ville au massacre et au pillage [51]. Des censeurs moins sévères, tout en lui reprochant d'avoir autorisé le pillage de Médine dans un mouvement d'impatience répréhensible, considèrent cependant que les atrocités qui lui furent attribuées ont été considérablement grossies.

Muslim b. ʿUqba mourut sur ces entrefaites. Ḥuṣain b. Numair, qui lui succéda, venait de commencer, depuis un mois, le siège de la Mekke, quand Yazîd mourut à son tour, le 11 novembre 683. Les troupes syriennes se retirèrent, mais le calife était accusé, devant l'histoire, d'une nouvelle profanation : d'avoir fait démolir et incendier la Kaʿba par ses machines de guerre [52].

Dans le désordre qui suivit, sous le califat éphémère de Muʿâwiya II, à qui certains auteurs chiites attribuent, fort gratuitement, un désavœu de la politique omeyyade, et à la faveur de la grave crise que Marwân eut à surmonter pour rétablir l'unité de la dynastie [53], ʿAbd Allâh b. Zubair consolida son autorité, obtenant des ralliements plus ou moins effectifs en Irak, en Arabie, en Égypte et en Syrie.

Marwân, durant son court califat, remporta, sur les Zubai-

50. Sur la révolte de ʿAbd Allâh b. Zubair, *EI*^{2}, 51-52. — *B*, VIII, 215 et suiv. et 332-345.
51. Date de la Ḥarra : 27 *dhû-l-ḥijja* 63. — *MS*, II, 251-263.
52. *MS*, II, 256.
53. Cf. H. LAMMENS, *Muʿâwiya II ou le dernier des Sufyanides*, dans *Études sur le siècle des Omeyyades*, 163-210.

rîya, des succès décisifs. En juillet 684, il écrasait à Marj Râhiṭ, dans les environs de Damas, les Qaisites qui soutenaient le parti de ʿAbd Allâh b. Zubair ; cette victoire lui valut la soumission de Damas et des émirs de Syrie [54]. C'est à reconquérir l'Égypte, où l'armée restait favorable aux Omeyyades, qu'il s'attacha ensuite — y installant comme gouverneur son fils ʿAbd al-ʿAzîz après lui avoir donné des conseils de prudence politique. Ses lieutenants, d'autre part, repoussaient plusieurs tentatives de ʿAbd Allâh b. Zubair en Palestine.

Quand Marwân mourait à Damas le 7 mai 685, la menace de l'anti-califat zubairide était déjà pratiquement conjurée. Six ans plus tard, ʿAbd al-Malik b. Marwân avait rétabli et renforcé l'autorité de la dynastie omeyyade. Il remportait sur Muṣʿab b. Zubair, sur la fin de l'année 691, la victoire de Dair al-Jathâlîq et faisait son entrée dans Kûfa [55]. La campagne du Hedjaz, sous le commandement d'al-Ḥajjâj, aboutissait, au début de l'année 693, la prise de la Mekke — après un siège de six mois dénoncé lui aussi comme une nouvelle profanation [56]. Al-Ḥajjâj était nommé gouverneur du Hedjaz et de l'Arabie centrale. Une de ses premières décisions fut de faire construire une mosquée chez les Banû Salâma et d'infliger la flagellation à deux notables accusés de ne pas avoir soutenu ʿUthmân [57]. En dépit de l'acharnement qu'apporta la littérature abbasside à le discréditer, l'illustre proconsul apparaît, dès les débuts de sa longue carrière, comme un des principaux artisans de la restauration omeyyade et du renforcement de l'Islam dans les provinces qui lui furent confiées [58]. Le califat allait avoir besoin de lui pour faire front aux dangers qui le menaçaient : contenus mais non brisés, le chiisme et le khârijisme avaient trouvé, dans les difficultés dynastiques dont la mort de Muʿâwiya marqua le départ, des conditions particulièrement favorables à une reprise de leur action.

54. H. LAMMENS, *EI*, III, 293-294 (sur *Marj Râhiṭ*).
55. *B*, VIII, 314-317.
56. *B*, VIII, 329-332.
57. *B*, IX, 2.
58. H. LAMMENS, *EI*, II, 215-217 (sur *Ḥadjdjâdj*).

CHAPITRE II

LE DÉVELOPPEMENT DES SCHISMES SOUS LES OMEYYADES APRÈS MUʿÂWIYA

(60-132/680-750)

I. LE CHIISME

Le drame de Karbalâ. — Ḥusain, le petit-fils du Prophète, qui avait refusé de faire acte d'allégeance à Yazîd et s'était retiré à la Mekke, se mit en route, en 680, pour Kûfa, où il comptait des partisans et des sympathisants ; sa famille et une faible escorte l'accompagnaient. Son cousin Muslim b. ʿAqîl, parti en avant-garde, avait fomenté dans la ville un début d'insurrection vite réprimée ; il trouva la mort dans l'aventure avec Hânî b. ʿUrwa, le chef de la tribu des Madhhij qui lui avait prêté main forte. Étroitement surveillé et suivi de près dans sa marche, Ḥusain arrivait à son tour en Irak. Après une semaine de tractations, il se heurtait à Karbalâ, le 10 octobre 680 (10 *muḥarram* 61), à des forces supérieures en nombre ; dans une échauffourée aux péripéties confuses il trouvait la mort avec plusieurs membres de sa famille [1].

Le chiisme rejette la responsabilité de Karbalâ sur le calife Yazîd et ses agents, tout en blâmant sévèrement, pour leur lâcheté, les chiites de Kûfa qui, après avoir demandé à Ḥusain de venir se mettre à leur tête, l'abandonnaient. Trois hommes sont dénoncés comme les auteurs directs du drame : le gouverneur ʿUbaid Allâh b. Ziyâd, ʿUmar b. Saʿd b. Abî Waqqâs, dont l'attitude, d'abord conciliante, se durcit, et un personnage énigmatique, Shâmir b. Dhî-l-Jaushân, qui intervint, quand un compromis allait être trouvé, pour exiger de Ḥusain une

1. On trouvera un long récit de l'affaire de Karbalâ dans le *Kitâb al-irshâd* (179-224) du cheikh al-Mufîd. Ce récit est sensiblement le même que celui de Ṭabarî. Sur les responsabilités du drame, cf. les discussions entre sunnites et chiites dans *MS*, II, 225-226 et 237-256. — Voir aussi les remarques de H. Lammens, *Règne de Muʿâwiya*, 179-180 et *Le califat de Yazîd Ier*, (en particulier, 143-159 et 160-168). — Version sunnite des événements dans *B*, VIII, 172-211. — Sur Ḥusain, cf. la notice de H. Lammens, *EI*, II, 360.

reddition sans conditions. A la perfidie de ces personnages s'oppose la noblesse de Ḥurr al-Tamîmî qui, sortant des rangs omeyyades, venait se faire tuer aux côtés de Ḥusain, après avoir lancé une violente diatribe contre les gens de Kûfa.

Le sunnisme, en général fort dur pour Yazîd, n'admet point cependant que le calife de Damas ait voulu la mort du petit-fils du Prophète. On estime qu'il s'était borné à ordonner à ses agents d'empêcher Ḥusain de s'emparer de l'Irak ; d'aucuns soutiennent même que Ḥusain fut légitimement tué pour avoir brisé l'unité de la communauté en se soulevant contre le chef de l'État. L'opinion qui prévaut est que Ḥusain est mort en martyr en défendant sa liberté et son honneur : parti avec l'intention de s'emparer du pouvoir, Ḥusain, en apprenant l'échec de son cousin, avait fait sa soumission, demandant l'autorisation de se rendre auprès de Yazîd, de combattre les infidèles dans une place frontière ou de retourner au Hedjaz. Les fonctionnaires omeyyades, en exigeant qu'il se constituât prisonnier, commirent un abus de pouvoir auquel il n'était pas tenu de se plier.

L'affaire de Karbalâ eut, sur les destinées du chiisme, des répercussions profondes [2]. Un certain nombre de chiites déçus, après l'inaction de Ḥasan, par la témérité de Ḥusain, rejoignirent la masse de ceux qui s'accommodaient des Omeyyades ou des Zubairides. Il n'est pas impossible non plus que le découragement ait poussé un certain nombre d'entre eux à penser que l'imâmat prenait fin avec la mort de Ḥusain. ʿAlî b. Ḥusain, le fils aîné du martyr de Karbalâ, encore fort jeune, eut sans doute des partisans, mais il est difficile d'en estimer le nombre et l'importance ; la vie de piété et de retraite qui fut la sienne n'en fit à aucun moment, pour le régime omeyyade, un adversaire bien gênant. C'est vers un autre fils de ʿAlî que les regards commencèrent de se tourner : Muḥammad b. al-Ḥanafîya [3], qui avait pour mère une ancienne captive originaire de la tribu des Banû Ḥanîfa et dont l'un des partisans les plus entreprenants, Mukhtâr, avait offert l'hospitalité de sa maison à Muslim b. ʿAqîl lors de la venue de ce dernier à Kûfa. Le drame de Karbalâ portait en germes de nouveaux troubles et la mort de Ḥusain, comme celle de ʿUthmân, allait trouver ses vengeurs.

2. Sur la répartition des sectes au lendemain de Karbalâ, cf. les remarques du *Firaq al-shîʿa*, 23 et 47-49. — *KMF*, 25 et suiv.

3. Sur Muḥammad b. al-Ḥanafîya : *EI*, III, 716-717. — *Ṭabaqât*, V, 66-86. — *B*, IX, 140. — *Tahdhîb al-tahdhîb*, II, 320-321.

L'équipée des Pénitents. — Ce fut précisément, nous dit-on, avant tout dans un élan de repentir — d'où le nom de Pénitents (*tauwâbîn*) qui leur fut donné — que les chiites de Kûfa, sous la conduite de Sulaimân b. Ṣurad, décidèrent, en 683, d'aller venger les martyrs de Karbalâ [4]. La mort de Yazîd, l'éphémère califat de Muʿâwiya II, les difficultés dans lesquelles Marwân se débattait, la sédition de ʿAbd Allâh b. Zubair, l'agitation khârijite renaissante donnaient aux conjurés l'espoir d'une victoire facile sur une dynastie apparemment aux abois. D'autres raisons pouvaient encore les inciter à agir : l'empressement de ʿAbd Allâh b. Zubair à détourner, contre les Omeyyades, l'agitation chiite et la certitude de trouver, en Jazîra, des sympathies ou des complicités.

Les Pénitents réussirent à gagner à leur cause le gouverneur et une partie de la population de Madâ'in, mais ils échouèrent à Baṣra. Ils quittèrent l'oasis de Nukhaila en novembre 684, se recueillirent sur la tombe de Ḥusain à Karbalâ et prirent la direction de Raqqa où ʿUbaid Allâh b. Ziyâd avait installé son quartier général. L'expédition trouva assistance, en Jazîra, auprès du gouverneur de Qirqisiyâ, Zufar b. al-Ḥârith, des Banû Kilâb, qui n'était pas chiite mais qui, depuis Marj Râhiṭ, était un adversaire des Omeyyades. Elle rencontra , le 4 janvier 685, à ʿAin Warda, le gros des forces syriennes. Après un premier succès, les conjurés subirent une sanglante défaite et la plupart de leurs chefs trouvèrent la mort. Cette équipée malheureuse, qui réveilla l'ardeur du chiisme, contribua à retarder la reconquête omeyyade de l'Irak. ʿUbaid Allâh b. Ziyâd était encore retenu dans une Jazîra mal pacifiée quand Mukhtâr, de la tribu des Thaqîf, relançait à Kûfa une agitation incomparablement plus redoutable.

La révolte de Mukhtâr. — Mukhtâr était loin d'être un inconnu [5]. Son père avait trouvé la mort dans un fait d'armes lors de la conquête de la Perse. Sa sœur avait épousé ʿAbd Allâh b. ʿUmar ; son oncle paternel avait été gouverneur de Madâ'in sous le califat de ʿAlî et de Ḥasan. Lui-même est signalé

4. Récit de ce mouvement in *Târîkh*, IV, 426 et suiv. — *B*, VIII, 247-255.

5. Importante notice (in *EI*, III, 765-767) de G. Levi della Vida mettant l'accent sur l'originalité de Mukhtâr et le rôle des *mawâlî* dans sa révolte. — Long récit in *Farq*, 31-38. — Récit détaillé aussi, avec divers jugements sur Mukhtâr, in *B*, VIII, 249-292. — *Règne de Muʿâwiya*, 179. — *Opera minora*, I, 580. — S. M. Ḥusain, *The poems of Surâqa b. Mirdâs*, in *JRAS*, 1936, 475 et 605.

dans toutes les affaires troubles du Hedjaz ou d'Irak. Il reçoit à Kûfa Muslim b. ʿAqîl et veut le venger, mais doit partir dans les trois jours. Il prête ensuite serment d'allégeance à ʿAbd Allâh b. Zubair et participe à la défense de la Mekke. Peu après la mort de Yazîd, il est de nouveau à Kûfa qui vient de se rallier à ʿAbd Allâh b. Zubair, mais où il arrive une semaine avant les gouverneurs zubairides. Il s'associe au mouvement des Pénitents tout en lançant l'appel en faveur de Muḥammad b. al-Ḥanafîya. Arrêté puis relâché après ʿAin Warda, il demeure à Kûfa où il continue de recruter des partisans.

Ces partisans, Mukhtâr allait les chercher non seulement parmi les chefs des grandes familles arabes (*ashrâf*) de la région de Kûfa, mais aussi parmi les affranchis d'origine étrangère (*mawâlî*), iraniens pour la plupart, qui restaient affiliés à un groupement tribal mais auxquels leur ralliement à l'Islam n'avait pas encore donné, dans une société dominée par l'élément arabe, la place à laquelle ils pouvaient aspirer. Ce n'est pas de ces *mawâlî* cependant que Mukhtâr allait tirer le meilleur de sa force, mais des grands chefs de clans qui lui apportaient l'appui de leurs clientèles et dont plusieurs avaient déjà participé au mouvement des pénitents. Un ralliement fut décisif : celui de l'émir Ibrâhîm b. al-Ashtar [6], dont le nom de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, qu'on lui présentait comme l'inspirateur et le bénéficiaire de l'insurrection, passe pour avoir levé les dernières hésitations. Mukhtâr, qui entretenait le zèle de ses partisans par de retentissants discours en prose rimée à la manière des devins du paganisme arabe, vint aisément à bout du gouverneur zubairide de Kûfa, dont le palais fut assiégé et la fuite facilitée. Un embryon d'État, avec son trésor, sa milice et sa justice, fut mis en place. Les responsables de Karbalâ furent parmi les premières victimes. Les supplices infligés passent pour avoir été en proportion de la part prise dans le meurtre de Ḥusain ; ʿUmar b. Saʿd fut mis à mort, avec son fils, et leurs têtes, rapporte-t-on, envoyées à Muḥammad b. al-Ḥanafîya. Ibrâhîm b. al-Ashtar, de son côté, remportait dans la région de Mossoul, sur les troupes syriennes, une nette victoire où ʿUbaid Allâh b. Ziyâd, avec plusieurs de ses émirs, trouva la mort.

L'effondrement de Mukhtâr suivit de peu son apogée. Baghdâdî l'explique par la politique extrémiste à laquelle l'agitateur chiite se trouva acculé : d'une part, il subissait de plus en

6. Sur le rôle de son père dans la *fitna*, cf. *EI*², I, 725-726.

plus l'influence des sabâ'îya et se présentait comme un prophète ou une incarnation de la divinité ; d'autre part, il prenait la tête d'une véritable révolte servile, promettant aux esclaves qu'il enrôlait les biens de leurs maîtres.

Les coups décisifs furent portés par Muṣʿab b. Zubair, gouverneur de Baṣra. Muṣʿab détacha de Mukhtâr les derniers chefs de clans qui lui étaient encore fidèles et fit appel à al-Muhallab b. Abî Ṣufra qui menait campagne en Khurâsân contre les khârijites. Ibrâhîm b. al-Ashtar, de son côté, paraissait plus soucieux de se tailler un fief en Jazîra que de travailler à l'avènement d'une théocratie chiite. Battu dans les environs de Madâ'in, puis à Madhâr sur le Tigre, Mukhtâr fut finalemant assiégé dans le palais du gouverneur à Kûfa. Il trouva la mort, avec ses derniers partisans, dans une sortie désespérée, au début d'avril 687 ; son corps fut mutilé et sa main, suspendue au-dessus de la porte de la mosquée de Kûfa, devait y rester jusqu'au jour où, nous dit-on, al-Ḥajjâj, qui appartenait lui aussi à la tribu des Thaqîf, la fit enlever.

Muḥammad b. al-Ḥanafîya et le murjisme. — L'attitude de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, tout au long de cette affaire, laisse bien des problèmes en suspens [7]. Une délégation vient à Médine, avant l'insurrection, pour sonder ses intentions ; il répond évasivement mais ne désavoue pas Mukhtâr. — Une fois maître de Kûfa, ce dernier propose à Muḥammad, étroitement surveillé par Ibn Zubair, de venir le délivrer ; la réponse qu'il obtient est celle d'un homme qui l'engage à éviter toute effusion de sang, lui dit n'obéir qu'à Dieu, entend se tenir à l'écart de toute guerre civile, mais se flatte de pouvoir compter sur de nombreux partisans. — Le désaveu vient seulement quand Mukhtâr tombe sous l'influence des sabâ'îya et en appelle à la révolte servile. — Muḥammad b. al-Ḥanafîya n'est pas compromis par l'échec de Mukhtâr ; il participe au pèlerinage de l'année 688, avec Ibn Zubair, le khârijite Najda et un représentant de ʿAbd al-Malik. Quand Ibn Zubair est tué, Muḥammad b. al-Ḥanafîya reconnaît ʿAbd al-Malik et va lui rendre visite à Damas pour s'en retourner ensuite vivre à Médine sans être inquiété. C'est dans son entourage d'autre part, peut-être sous son inspiration, que prennent naissance les premiers trai-

7. Sur l'attitude de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, voir *B*, VIII, 265-278, et pour le pèlerinage de l'année 68/688, VIII, 294. — H. Lammens estime, pour sa part, « que le chiisme outré et extravagant date de lui ». *Règne de Muʿâwiya*, 170.

tés sur le murjisme, qui dissocie les œuvres de la foi et fait remise à Dieu du soin de reconnaître les siens.

Les kaisânîya. — L'importance de Mukhtâr, dans l'histoire, dépasse de beaucoup cette violente et malheureuse révolte. Une nouvelle forme de sectes chiites, celle des kaisânîya, faisait avec lui son apparition [8]. L'origine du terme est obscure : Mukhtâr, dit-on parfois, portait aussi le nom de Kaisân, qui fut également celui d'un affranchi de l'imâm ʿAlî.

Tous les kaisânîya reconnaissaient l'imâmat de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, que ce dernier fût devenu imâm à la mort de ʿAlî (comme Mukhtâr passait pour le soutenir), ou qu'il eût acquis cette qualité par une décision testamentaire (*waṣîya*) de Ḥusain.

Baghdâdî leur attribue une seconde thèse commune, la notion de *badâ'*, de variabilité des décisions divines [9], à laquelle il assigne une origine précise : Mukhtâr, avant de livrer bataille devant Madâ'in à Muṣʿab, avait annoncé à ses troupes, sur la foi d'une révélation divine, une éclatante victoire. Battu, pour ne pas se déjuger, il avait alors proclamé que Dieu avait changé d'avis, en se fondant sur le verset coranique où il est dit que « Dieu efface et confirme tout ce qu'Il veut ». — Cette notion de *badâ'* est passée dans le chiisme et, dans une certaine mesure, dans le muʿtazilisme ; le sunnisme l'a rejetée, admettant l'abrogation d'un verset coranique par un autre verset, mais se refusant à concevoir qu'une décision divine, dans l'ordre de la création, puisse en abolir un autre.

La mort de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, en 701, entraîna dans l'histoire des kaisânîya, le premier schisme dont l'hérésiographie ait transmis le souvenir. Les kuraibîya [10] voyaient en lui le mahdî attendu qui continuait de vivre, sur le mont Raḍwâ, à proximité de la Mekke, sous la protection divine, avant de revenir rétablir la justice en ce monde ; deux grands poètes de la fin des Omeyyades et du début des Abbassides, Kuthaiyir ʿAzza (m. 724) et le Saiyid al-Ḥimyarî (m. 789) ont chanté dans leurs vers cette espérance messianique. — Les hâshimîya assignaient pour successeur à Muḥammad b. al-Ḥanafîya son fils Abû Hâshim ʿAbd Allâh qu'il avait lui-même désigné, avant de mourir, par une décision testamentaire en bonne et due forme et auquel il avait transmis les connaissances religieuses et profanes indispensables à sa mission d'imâm [11].

8. Les kaisânîya : *Firaq al-shîʿa*, 25-26 (sur le rôle de Ḥamza b. ʿAmmâra). — C. van Arendonk, *EI* (*s. v.*) et *Imâmat du Yémen*, 11-14. — *Milal*, I, 235-236.

9. *Farq*, 27. — *EI*, I, 561-562 et *EI²*, I, 873-875. — A cf. aussi la traduction du *Kitâb al-intiṣâr* d'A. Nader, Beyrouth, 1957 ; 163.

10. C. van Arendonk, *EI*, II, 1188. — *Firaq al-shîʿa*, 25. — *Maqâlat*, 10-20. — *Farq*, 28-29. — *Milal*, I, 241-242.

Les divisions les plus profondes apparaissent à la mort d'Abû Hâshim, vers 716. L'hérésiographie musulmane situe, vers cette date, l'apparition de deux sectes de type imâmite fondant la dévolution de l'imâmat sur un texte et une désignation testamentaire faite, par l'imâm investi, en faveur de son successeur. Pour les purs kaisânîya (ou mukhtârîya) [12], Abû Hâshim avait désigné son frère ʿAlî, comme Ḥasan avait jadis désigné Ḥusain. Pour les râwandîya, c'est à Muḥammad b. ʿAlî, le prétendant abbasside (d'où le nom de ʿabbâsîya qui leur est aussi donné), qu'Abû Hâshim avait transmis ses droits et ses prérogatives, à la veille de sa mort, alors qu'il passait par Ḥumaima, résidence des Abbassides, en Jordanie, après avoir rendu visite à Damas au calife Sulaimân.

A ces deux sectes imâmites viennent s'ajouter deux sectes de type extrémiste qui font appel, pour fonder la légitimité de leurs imâms, à des notions que le sunnisme et le chiisme ont rejetées : le *ḥulûl* et le *tanâsukh*, l'incarnationnisme et la métempsychose, impliquant le passage d'un principe spirituel d'une forme corporelle dans une autre forme corporelle. Ces deux notions, associées à une exégèse allégorique, se prolongent souvent aussi, dans la définition que l'hérésiographie donne de l'extrémisme chiite, par le rejet de la Loi révélée, avec tout son système d'ordres et d'interdictions prenant appui sur le Coran et la Sunna.

La première de ces deux sectes extrémistes, celle des ḥarbîya [13], doit son nom à son fondateur, ʿAbd Allâh b. Ḥarb al-Kindî — pour nous un inconnu. Abû Hâshim, pour ces schismatiques, avait désigné comme successeur ʿAbd Allâh b. Ḥarb, en qui son esprit était passé. Baghdâdî range ces ḥarbîya dans la catégorie des ḥulûlîya et des tanâsukhîya, des partisans de l'incarnation et de la métempsychose ; Shahrastânî les rattache à des sectes d'origine iranienne, celles des khurramîya et des mazdakîya, que caractérise, entre autres thèses schismatiques, leur rejet des interdictions légales (*ibâḥa*) telles que le sunnisme les définit.

11. *Firaq al-shîʿa*, 27 et 46. — *Maqâlât*, 20. — *Farq*, 28. — *Milal*, I, 242-243 (en fait les précurseurs directs des bâṭinîya).

12. *Firaq al-shîʿa*, 28-29, *Maqâlât*, 21-22.

13. *Maqâlât*, 6 et 22-23. — *Farq*, 223-224. — *Milal*, I, 244-245.

La deuxième secte extrémiste, celle des bayânîya [14], a pour fondateur Bayân b. Sam'ân, de la tribu des Tamîm, un marchand de paille de la région de Kûfa. Pourchassé sous le califat de Hishâm par le gouverneur du Khurâsân Khâlid al-Qasrî, Bayân fut arrêté et supplicié. La thèse maîtresse de ces bayânîya consistait à soutenir qu'Abû Hâshim avait désigné comme successeur Bayân, en qui les uns voyaient un prophète chargé d'abroger la Loi musulmane et dont d'autres allaient jusqu'à faire une incarnation nouvelle de l'Esprit saint.

Bien des idées incompatibles avec le sunnisme comme ses théologiens l'ont structuré furent colportées dans ces milieux kaisânites. On voit naître parmi eux, comme Shahrastânî l'a souligné, cette idée que la religion consiste avant tout dans l'obéissance à un homme doué d'une science providentielle et divinement assisté pour venir rétablir la justice dans une société divisée et tyrannisée. Une autre notion aussi commençait à faire son chemin : celle du missionnaire (*dâ'î*), tour à tour doctrinaire, orateur, agent de renseignements et agitateur politique, qui allait si souvent, par la suite, être l'artisan, parfois indiscipliné, du succès des sectes chiites. Bien avant l'éveil du zaidisme, les kaisânîya constituèrent la forme la plus agissante du chiisme.

Les successeurs de Ḥusain. — Les trois premiers successeurs du martyr de Karbalâ, 'Alî b. al-Ḥusain, Muḥammad al-Bâqir et Ja'far al-Ṣâdiq, que les duodécimains considèrent comme investis par un texte et dûment désignés chacun d'eux par son prédécesseur, ne constituèrent jamais la moindre menace pour le califat omeyyade. Leur succession, souvent contestée, donna parfois naissance à de nouvelles sectes extrémistes.

'Alî b. al-Ḥusain [15], la parure des dévots (*zain al-'âbidîn*), a laissé, dans la littérature des duodécimains, la réputation d'un homme d'une exceptionnelle piété. Jeûnant durant le jour, veillant durant la nuit, d'une inlassable charité, il consacrait le meilleur de son temps à réciter le Coran, à prier et à verser sur les malheurs de sa famille des larmes qui avaient creusé ses joues. Héritier de la science de son père et de la Famille du Prophète, c'était aussi, nous dit-on, l'homme de beaucoup le plus savant de son époque.

14. *Maqâlât*, 5-6 et 23. — *Farq*, 227-228. — *Uṣûl*, 76 et 110. — *Milal*, I, 246-247. — Notice de M. G. S. HODGSON. *EI²*, 1150.
15. *MS*, II, 125. — *Ṭabaqât*, V, 156-164. — *Irshâd*, 234-241. — *B*, IX, 103-115.

Le sunnisme, tout en l'entourant d'une grande vénération, réduit cependant à des proportions plus humaines sa science et sa piété. Si on le considère comme une autorité digne de confiance, c'est parce qu'il compta, parmi ses maîtres en hadîth, en dehors des gens de la Famille, d'autres savants encore, parmi lesquels on voit figurer non seulement 'Abd Allâh b. 'Abbâs, 'Abd Allâh b. 'Uthmân ou Sa'îd b. al-Musaiyib, mais encore d'anciennes épouses du Prophète, comme Aïcha, Umm Salama ou Ṣafîya.

Muḥammad al-Bâqir [16], « le chercheur qui va au fond des choses », n'eut, dans la tradition des duodécimains, aucune activité politique. C'était, nous dit-on, l'homme le plus savant de son temps, à qui Abû Ḥanîfa et d'autres docteurs doivent le meilleur de leur science, et l'homme aussi le plus détaché des choses de ce monde, qui s'adonnait, avec une exceptionnelle ferveur, à toutes les pratiques dévotionnelles que la Loi prescrit.

Il reste aussi, devant la tradition sunnite, un homme fort estimé, dont ni la science ni la piété ne sont contestées et à qui on fait le mérite d'avoir compté, parmi ses maîtres, non seulement des autorités reconnues du chiisme, comme Jâbir b. 'Abd Allâh al-Anṣârî ou Muḥammad b. al-Ḥanafîya, mais d'autres traditionnistes encore. Parmi les traditionnistes qui rapportèrent des hadîths sous sa dictée, on voit figurer, entre autres noms, ceux de 'Amr b. Dînâr, Zuhrî, 'Aṭâ' b. Abî Rabâḥ, Yaḥyâ b. Abî Kathîr ou al-Auzâ'î, que le sunnisme a revendiqués comme siens.

Al-Bâqir mourut à Médine sous le califat de Hishâm, à une date discutée, sans doute vers 735. Les duodécimains lui attribuent comme successeur son fils Ja'far qui eut sans doute ses partisans, mais fut loin de faire sur son nom l'unanimité du chiisme. Pour les bâqirîya [17], qui se fondaient sur un hadîth transmis par Jâbir b. 'Abd Allâh al-Anṣârî, al-Bâqir restait le mahdî attendu qui continuait de vivre en état d'occultation avant de revenir rétablir la justice parmi les hommes.

Une autre secte extrémiste vit alors le jour : celle des manṣûrîya [18], dont le fondateur, Abû Manṣûr al-'Ijlî, de Kûfa, se présentait comme le successeur d'al-Bâqir. L'hérésiographie

16. Sur Muḥammad al-Bâqir (m. 114, 117 ou 118 h.), *EI*, III, 714. — *B*, IX, 309-312. — *MS*, II, 114-115. — *Irshâd*, 241-249.
17. *Farq*, 45. — *Milal*, I, 271-272.
18. I. GOLDZIHER, *ZA*, XXII, 1908, 339 note 4 ; estime qu'Abû Manṣûr fut le premier à soutenir que Muḥammad n'était pas le sceau des prophètes. — *Moslem schismes and sects*, 57-58. — *Maqâlât*, 9-10 et 24 .— *Farq*, 234. — *Milal*, I, 297-300.

l'accuse de s'être attribué la qualité de prophète et d'avoir prétendu faire, à l'instar de Muḥammad, une ascension céleste (*mi'râj*) au cours de laquelle Dieu lui aurait révélé son nouveau message. Interprétant allégoriquement les données révélées, il voyait, nous dit-on encore, dans le paradis dont parle le Coran, l'imâm auquel on doit obéissance et, dans l'enfer, l'homme que l'on doit haïr et combattre.

Les manṣûrîya sont d'autre part définis comme une secte antinomiste (*mubâḥîya*). Les interdictions légales, comme les bêtes non égorgées rituellement, le sang, la viande de porc, le jeu de hasard et le vin, n'avaient pas à être observées, Dieu n'ayant pu interdire des choses utiles et ayant d'autre part explicitement déclaré, dans un verset coranique, qu'aucune contrainte alimentaire ne pouvait être imposée à de vrais croyants. Ces interdictions légales devaient être comprises comme désignant les hommes qu'il était interdit de prendre pour guides. Les grandes pratiques religieuses comme la prière, le jeûne, le pèlerinage ou l'aumône légale, loin d'être obligatoires, désignaient, elles aussi, symboliquement les hommes que Dieu faisait un devoir de prendre pour patrons et pour guides.

Bien que l'on soit très imparfaitement renseigné sur l'activité de ces manṣûrîya, que l'hérésiographie accable encore en les présentant comme de véritables terroristes, il y a tout lieu de penser que les autorités omeyyades les jugèrent suffisamment dangereux pour engager contre eux une action de police. La répression dont ils furent victimes est attribuée tantôt à Khâlid al-Qasrî, entre 723 et 738, tantôt à Yûsuf al-Thaqafî, entre 738 et 744. Abû Manṣûr al-'Ijlî fut mis à mort. Sa disparition divisa ses partisans ; les ḥusainîya virent dans son fils Abû-l-Ḥusain son successeur tandis que les muḥammadîya, se ralliant à Muḥammad b. 'Abd Allâh, devaient en faire, après sa mort, leur mahdî attendu [19].

La révolte de Zaid b. 'Alî. — La première grande révolte chiite, depuis Mukhtâr, éclata à Kûfa sur la fin du califat de Hishâm, en 122/740, sous la conduite d'un husainide, Zaid b. 'Alî, un demi-frère d'al-Bâqir [20]. Le gouverneur d'Irak, Yûsuf al-Thaqafî, dont la tradition fait un personnage à l'image d'al-Ḥajjâj, informé des projets des conjurés, en vint aisément à bout. Les insurgés, après plusieurs jours de combats, se laissèrent enfermer, au nombre de quelques centaines, dans la mosquée de Kûfa et furent en partie massacrés. Zaid trouva la mort du martyr.

19. Sur les ḥusainîya, *Maqâlât*, 24 et sur les muḥammadîya, *ibid.*, 25.
20. R. STROTHMANN, *EI*, IV, 1260-1261.

La révolte, étouffée à Kûfa, rebondit, un peu plus tard, sous le califat d'al-Walîd II, avec Yaḥyâ, le fils de Zaid, qui avait échappé au massacre [21]. Emprisonné à Marw par le gouverneur Naṣr b. Saiyâr, Yaḥyâ, une fois libéré, réussit à prendre pied à Hérat, mais dut finalement se réfugier dans la région de Juzâjân, où il trouva la mort, avec plusieurs de ses partisans, en juin 743. Son mausolée était encore à Juzâjân, à l'époque de Baghdâdî, un lieu de pèlerinage très fréquenté.

Si l'on en croit la tradition, c'est parce qu'il refusait d'excommunier Abû Bakr et 'Umar que Zaid b. 'Alî se serait séparé des autres chiites de Kûfa qui reçurent alors le nom de *râfiḍa* ou de *rawâfiḍ* — de ceux qui refusent de reconnaître la légitimité des deux premiers califes. La cause de la rupture paraît avoir été en réalité plus profonde. Avec Zaid b. 'Alî, une nouvelle forme de doctrine chiite faisait son apparition : celle qui consiste à soutenir que le pouvoir revient de droit à tout descendant de Fâṭima qui s'en empare les armes à la main [22]. Ce caractère militant et volontiers agressif du zaidisme primitif trahit le malaise qui pouvait résulter, en divers milieux chiites, de l'impuissance d'un imâmisme trop confiant dans son légitisme scripturaire et de l'ésotérisme des extrémistes ouvrant la voie à des notions inconciliables avec les données de la révélation.

La révolte de 'Abd Allâh b. Mu'âwiya. — Rien n'est plus significatif des divisions du chiisme sous les Omeyyades et de son impuissance à s'emparer seul du pouvoir que la révolte à laquelle 'Abd Allâh b. Mu'âwiya a attaché son nom [23]. 'Abd Allâh ne descendait pas de Fâṭima, ni même de 'Alî, mais d'un frère de ce dernier, Ja'far al-Ṭaiyâr, qui tient une grande place dans la *sîra*. Ja'far, qui avait émigré en Abyssinie, avait rejoint le Prophète après la conquête de Khaibar ; il avait trouvé la mort, en 629, dans l'expédition de Mu'ta contre les Byzantins et le Prophète, rapporte-t-on, annonça qu'il avait vu en songe Ja'far voler parmi les anges du paradis [24].

21. C. VAN ARENDONK, *EI*, IV, 1214-1215.
22. On trouvera cette définition du zaidisme dans le *Kitâb al-irshâd*, 175.
23. *B.*, X, 25. — K. V. ZETTERSTEEN, *EI*², I, 50.
24. *Tahdhîb*, I, 148-149 (nº 105). — K. V. ZETTERSTEEN, *EI*, II, 1031.

La révolte éclata à Kûfa, en 744, à un moment opportunément choisi ; ʿAbd Allâh, le fils de ʿUmar b. ʿAbd al-Azîz, qui avait été nommé par Yazîd II gouverneur d'Irak, venait, après la proclamation de Marwân l'Âne à Damas, de se faire lui-même reconnaître calife. Battu à Kûfa, ʿAbd Allâh b. Muʿâwiya se réfugia dans le Jibâl et y remporta de rapides succès. En 746 il s'était rendu maître du Fârs, de Ḥulwân, d'Ispahan et de Raiy ; il fut finalement battu dans la région d'Iṣṭakh. Les circonstances de sa mort restent entourées de mystère ; on le fait parfois mourir à Fârs, ou dans les geôles d'Abû Muslim, tandis que, selon d'autres traditions, il serait mort empoisonné, beaucoup plus tard, à Hérat, où sa tombe devint un lieu de pèlerinage.

ʿAbd Allâh b. Muʿâwiya avait groupé autour de lui diverses catégories de mécontents : chiites, Yéménites, khârijites toujours prêts à combattre le califat omeyyade, et aussi un membre de la famille abbasside, ʿAbd Allâh b. ʿAlî, qui sera plus tard un des rivaux d'al-Manṣûr. Il eut aussi ses partisans extrémistes : les janâḥîya [25]. L'Esprit saint, pour ces janâḥîya, après s'être incarné dans la personne d'Adam et de Seth, était passé dans la lignée des prophètes, puis des imâms : ʿAlî, Ḥasan, Ḥusain et Muḥammad b. al-Ḥanafîya, pour aboutir à ʿAbd Allâh b. Muʿâwiya. Le *Kitâb firaq al-shîʿa*, qui ne parle pas des janaḥîya, s'étend en revanche sur la secte des ḥârithîya [26], dont les idées sont fort voisines. — Pour certains de ses partisans enfin, ʿAbd Allâh b. Muʿâwiya, après sa mort, devenait le mahdî attendu, tandis que d'autres allaient se fondre dans diverses sectes chiites ou reconnaissaient les autorités de fait auxquelles ils se trouvaient soumis.

II. LE KHÂRIJISME

Dans le temps même où le califat zubairide se consolidait et où le chiisme relevait la tête, le régime omeyyade eut à faire face, avec le khârijisme, à une opposition politico-religieuse incomparablement plus redoutable. Mais le khârijisme apparaît lui aussi, dès ses débuts, fort divisé, ayant ses militants et ses attentistes, ses fanatiques et ses modérés, ses intransigeants et ses opportunistes. Les quatre grands mouvements qui prennent alors naissance et auxquels l'hérésiographie attribue, assez artificiellement, un point de départ commun, ceux des ṣufrîya et des ibâḍîya, des azâriqa et des najadât, se distinguent autant par des différences de comportements ou de tactiques que de doctrines.

25. *EI²*, 50. — *Maqâlât*, 6. — *Farq*, 235-236. — *Uṣûl*, 231 et 233. — *Mukhtaṣar*, 135.
26. *Firaq al-shîʿa*, 29-30 et 35-37 (ce dernier passage étant capital jour l'étude de la notion de *tanâsukh*).

Abû Bilâl Mirdâs et les ṣufrîya. — Les ṣufrîya font leur entrée dans l'histoire, au début du califat de Yazîd, avec Abû Bilâl Mirdâs, de la tribu des Banû Tamîm, sous le gouvernorat de ʿUbaid Allâh b. Ziyâd [27]. Quittant Baṣra à la tête d'un petit nombre de partisans, Mirdâs allait s'installer dans le Khuzistân. Le but déclaré de sa sortie n'était pas de partir à l'assaut du califat, mais, en s'enfermant dans une entité politique indépendante, sur un territoire d'émigration (*dâr hijra*), de se dissocier d'une communauté jugée impie et d'un régime tenu pour tyrannique. La mise en coupe réglée, par Mirdâs, des caravanes de Baṣra et sa décision de prélever l'impôt foncier des régions sur lesquelles s'exerçait son autorité, ne pouvaient laisser indifférentes les autorités omeyyades.

Deux expéditions furent nécessaires pour venir à bout de ces réfractaires. L'échec de la première est expliqué par le manque de combativité de son chef, qui aurait eu des sympathies pour le khârijisme. — La seconde, commandée par un tamîmite, écrasa les rebelles à la bataille de Darâbjird où Mirdâs trouva la mort. À la nouvelle de cette victoire, ʿUbaid Allâh, selon certains récits, aurait fait massacrer les khârijites de Baṣra et supplicier ʿUrwa, le frère de Mirdâs, dont la légende s'empara.

L'homme que les ṣufrîya reconnaissent ensuite comme imâm, ʿImrân b. Ḥiṭṭân, est beaucoup plus célèbre par son talent littéraire que par son activité politique [28]. Mais, s'il s'abstint de participer aux diverses insurrections qui éclataient alors, on peut cependant penser qu'il ait pu agir efficacement comme prédicateur et comme poète. Baghdâdî lui reproche d'avoir fait, dans ses vers, l'apologie de Mirdâs et du meurtrier de ʿAlî. Une vie errante lui permit d'échapper, grâce à des complicités, à la police omeyyade ; on le signale tour à tour en Syrie, en Jazîra, dans l'Omân, enfin dans la région de Kûfa où il serait mort vers 704.

27. *Farq*, 71-72. — *EI*, III, 584-585. — *Milieu basrien*, 208-209.
28. *Farq*, 72. — *B*, IX, 52-53. — *EI*, II, 506. — *Milieu basrien*, 149-150 et 175-179.

Nâfiʿ et les azâriqa. — La révolte la plus redoutable, par sa durée et sa violence, fut celle de Nâfiʿ b. al-Azraq et des azâriqa. Elle éclata en 684 à Baṣra, où elle ne put triompher, mais s'étendit par la suite au Khuzistân, au Fârs et au Kirmân [29].

Les trois expéditions que le gouverneur zubairide de Baṣra connu sous le nom de Babbâ Hâshimî lança contre les azraqites dans le Khuzistân, en 685, se terminèrent par de sanglants échecs. Un sérieux effort militaire, confié à al-Muhallab b. Abî Ṣufra, qui fut rappelé du Khurâsân, fut nécessaire pour écarter la menace que les azâriqa faisaient peser sur le sud de l'Irak ; les azâriqa furent finalement repoussés dans le Khuzistân et Nâfiʿ tué en combat.

Les azâriqa, qui prirent pour chef ʿUbaid Allâh b. Mâḥûz, furent de nouveau battus ; ʿUbaid Allâh et son frère ʿUthmân furent massacrés avec trois cents de leurs partisans les plus fanatiques.

La direction de la révolte passa alors à Qaṭarî b. al-Fujâ'a, qui prit le titre califien d'émir des croyants. Pressé par al-Muhallab, Qaṭarî se retrancha dans le Fârs, à Sâbûr, dont il fit son territoire d'émigration et de refuge [30].

Après la chute d'Ibn Zubair la lutte fut conduite, sous le califat de ʿAbd al-Malik, par al-Ḥajjâj nommé gouverneur d'Irak en 695. Le retentissant discours que le célèbre proconsul syrien prononçait dans la mosquée de Kûfa, dès son arrivée, témoignait de l'implacable énergie qu'il entendait apporter dans la répression. Les opérations, toujours commandées par al-Muhallab, furent, pour les deux partis, une suite de revers et de succès.

La division qui se mit dans les rangs des azâriqa précipita leur fin. Deux lieutenants de Qaṭarî firent sécession. Le premier, ʿAbd Rabbihi l'Aîné, se rendait indépendant dans le Kirmân, au Wâdî Jiruft. Le second, ʿUbaida al-Yashkûrî, en faisait autant dans le Ṭabaristân et le Qûmis. L'autorité de Qaṭarî ne s'exerçait plus que sur le Fârs et une partie du Kirmân.

Deux corps expéditionnaires, l'un sous le commandement d'al-Muhallab, le second sous celui de Sufyân al-Kalbî, furent envoyés contre les azraqites. Muhallab délogeait Qaṭarî du Fârs, le repoussait dans le Kirmân et le poursuivait jusqu'à Raiy. Il réussissait aussi à se débarrasser de ʿAbd Rabbihi.

29. *EI²*, 833-834 (et aussi *EI*, II, 867). — *B.* IX, 2, 3, 7, et 30-31. — *Farq*, 64-65.

30. *B*, IX, 30-31 (qui ne cache pas sa vive admiration pour l'éloquence de Qaṭarî).

Sufyân al-Kalbî, de son côté, poursuivait Qaṭarî dans le Ṭabaristân et le tuait. Il se tournait ensuite contre ʿUbaida al-Yashkûrî, dans le Qûmis, et réussissait à le massacrer avec ses derniers partisans. Ainsi prenait fin, vers l'année 700, après des luttes sanglantes, une révolte particulièrement longue et dure, qui avait abouti à la fondation d'un califat schismatique et qui se caractérisa par la sauvagerie fanatisée dont l'idéologie azraqite porta la marque.

Les najadât. — C'est d'une dissidence à l'intérieur des azâriqa et d'une réaction contre leur extrémisme que l'hérésiographie musulmane fait naître le mouvement des najadât qui eut Najda b. ʿÂmir, des Banû Ḥanîfa, pour premier chef et l'Arabie centrale pour point de départ [31]. Cinq autres chefs de clans se joignirent à Najda avec leurs partisans : Abû Fudaik, ʿAṭiya al-Ḥanafî, Rashîd al-Ṭawîl, Miqlâş et Aiyûb al-Azraq.

La révolte commença dans le Yamâma, à une date mal précisée, vers 682. Les najadât aidèrent d'abord Ibn Zubair à défendre la Mekke contre les forces omeyyades, tout en poursuivant leur propre politique. Ils s'emparaient du Baḥrain en 685, faisant de Qaṭîf leur quartier général. Najda participait au pèlerinage de l'année 688 et se retrouvait à la Mekke en même temps qu'Ibn Zubair, Muḥammad b. al-Ḥanafîya et un représentant de ʿAbd al-Malik.

Les najadât, après avoir rompu avec Ibn Zubair et essayé de lui enlever Baṣra, prenaient pied dans l'Omân et s'emparaient d'une partie du Yémen. Ils projetaient de faire la conquête du Hedjaz, dont ils commençaient le blocus en interceptant les caravanes, mais une intervention de ʿAbd Allâh b. ʿAbbâs — si l'on en croit certains récits — épargnait aux Lieux saints une nouvelle profanation. La discorde cependant se mit bientôt dans leurs rangs. Parmi les griefs faits à Najda était celui d'avoir rendu au calife ʿAbd al-Malik, qui la lui demandait, une descendante de ʿUthmân qui avait été capturée dans les environs de Médine — décision qui témoignait, de la part du chef khârijite, de la volonté de ménager le calife de Damas et peut-être même de trouver, avec lui, les termes d'un accord.

Tandis qu'un certain nombre de najadât restaient fidèles à Najda et que les khârijites de Baṣra refusaient de prendre position, ʿAṭiya et ses partisans se retiraient dans le Sijistân,

31. *Maqâlât* 101. — *Farq*, 67-68. — *EI²*, 79 (sous ʿAbd al-Malik b. Marwân) et 123 (sur Abû Fudaik).

où les khârijites, à l'époque de Baghdâdî, étaient encore désignés sous le nom générique de ʿaṭawîya. — Un parti plus actif d'opposition se constituait autour d'Abû Fudaik qui, faisant assassiner Najda, s'emparait du pouvoir, mais se heurtait bientôt au calife ʿAbd al-Malik et succombait, en 693, au combat de Mushahhar, sous l'assaut combiné des troupes de Baṣra et de Kûfa.

La révolte de Shabîb. — La révolte des najadât était à peine réprimée et celle des azraqites durait encore quand éclatait, en Jazîra et dans la région de Kûfa, en avril 695, une nouvelle insurrection khârijite. Ṣâliḥ b. Musarriḥ, qui la commandait, était un ancien lecteur du Coran des environs de Mossoul. Grièvement blessé, il avait le temps, avant de mourir, de recommander aux choix de ses partisans son principal lieutenant, Shabîb b. Yazîd, le fils d'un Arabe et d'une Grecque, qui se distinguait, à défaut de science, par son courage et son autorité [32].

Shabîb réussit à soulever la région comprise entre Kaskar et Madâ'in et défit trois expéditions lancées contre lui. Il poussa l'audace jusqu'à pénétrer de nuit dans Kûfa, avec des partisans auxquels s'était joint un détachement de femmes armées que commandaient sa mère Ghazzâla et sa femme Juhaiza. Baghdâdî se plaît à souligner, comme un nouvel exemple de la fureur sanguinaire de ces khârijites, la sauvagerie avec laquelle furent massacrés, dans la mosquée de Kûfa, les fidèles qui y faisaient retraite, tandis que Ghazzâla, montant en chaire, enflammait avec frénésie l'ardeur des rebelles.

Les shabîbîya, énergiquement poursuivis, se repliaient dans le Khuzistân, où Shabîb périt noyé en essayant de franchir le Dujail. Ses partisans furent battus et décimés. Sa mère, qui lui avait succédé à la tête de l'insurrection, et sa femme trouvèrent la mort dans les derniers combats.

La place qu'il convient d'assigner à Shabîb, dans l'histoire du khârijisme, a été fort discutée. « Aucun khârijite à ma connaissance, écrit al-Ashʿarî, ne veut se déclarer solidaire de Shabîb ; tous adoptent, à son endroit, une attitude d'expectative ; ils ne disent pas que c'est un infidèle, mais ne disent pas non plus que c'est encore un croyant ». Baghdâdî rapporte que, si les uns faisaient de Shabîb un sufrite, beaucoup d'autres se refusaient à le ranger dans la catégorie des ṣufrîya ou des

32. *Maqâlât*, 118 et 124. — *Farq*, 89-92. — *B*, IX, 12-14 et 17-20. — K. V. ZETTERSTEEN, *EI*, IV, 253 (sur *Shabîb*).

azâriqa. Ibn Kathîr le considère comme un sufrite, et on a pu même parfois soutenir que sa révolte fut la première intervention armée des ṣufrîya dans la vie politique.

L'indécision vient autant d'une connaissance imparfaite du mouvement que de l'imprécision initiale des formulations doctrinales qui, dans le khârijisme comme dans les autres écoles, virent souvent le jour longtemps après les mouvements qu'elles tendaient à expliquer ou à justifier. La seule doctrine qui soit attribuée en propre aux shabîbîya est d'avoir soutenu qu'il était légitime de confier l'imâmat à une femme, s'il s'avérait que cette dernière fût capable de prendre en mains la direction de la communauté et de combattre efficacement ses ennemis.

Basṭâm et le khârijisme de Jazîra. — Avec la mort de Shabîb et de Najda, l'écrasement des azraqites et la disparition de ʿImrân, prenait fin la première grande période de l'agitation khârijite. Pour tenir en respect la mouvante province d'Irak, al-Ḥajjâj faisait constuire, de 702 à 705, le camp retranché de Wâsiṭ qu'il confiait à la garde de contingents syriens. Sa mort, suivie, en 715, par celle d'al-Walîd, marquait le terme de l'apogée des Omeyyades sans pour autant rouvrir l'ère des grandes révoltes khârijites. Mais dès le règne de Sulaimân (715-717), un survivant de Nahrawân, Dâwûd b. ʿUqba, se soulevait à Baṣra [33].

L'agitation se ralluma sous ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz (717-720), dans la région de Mossoul, avec un nouveau chef khârijite, Basṭâm [34]. Le calife, ennemi de la violence, et que commençaient à inquiéter les agissements des qadarîya et des ʿabbâsîya, réussit, par la négociation, à rétablir le calme ; un rapprochement s'esquissait entre le califat omeyyade et les éléments les plus modérés du khârijisme.

Les difficultés reprirent avec l'avènement de Yazîd II (717-720) auquel Basṭâm refusait de prêter serment d'allégeance, au moment même où Yazîd b. al-Muhallab se révoltait à Baṣra et à Kûfa, en arborant la couleur noire contre le blanc des Omeyyades et en demandant le retour à la sunna de ʿUmar b. al-Khaṭṭâb [35]. L'écrasement de l'émir rebelle facilita la répression de la sécession khârijite.

33. Cf. le règne de Sulaimân b. ʿAbd al-Malik, in *B*, IX, années 96 à 99.
34. Basṭâm : *B*, IX, 187 et 219. — Plusieurs autres agitations khârijites sont signalées sous Hishâm ; cf. *B*, IX, 244.
35. *B*, IX, 219-220 (révolte de Yazîd b. al-Muhallab à Baṣra et Kûfa sous Yazîd b. ʿAbd al-Malik).

Bahlûl et le calife Hishâm. — Le calife Hishâm (724-743), menacé par le développement des nouvelles oppositions, ménagea les khârijites dont il chercha l'appui. Bahlûl b. Bishr, qui avait pris la tête des khârijites de Mossoul, devint même, selon certains historiens, un de ses hommes de confiance [36]. L'entente cependant ne dura guère et l'agitation reprit sur la fin du règne. Bahlûl se soulevait en 738, proclamant son intention d'assassiner le gouverneur Khâlid al-Qasrî et de marcher sur Damas. La révolte fut difficilement réprimée, tandis qu'un autre agitateur khârijite semait le désordre dans la région de Jabbul sur le Tigre.

Maisara et le khârijisme maghribin. — C'est aussi sur la fin du règne de Hishâm qu'éclataient les premières grandes révoltes khârijites du Maghrib. La chronologie en est incertaine. Maisara, qui en prit le commandement, se serait révolté, selon certains auteurs, en 740. Déposé et tué par ses partisans, il eut pour successeur Khâlid b. al-Zanatî qui infligea aux forces gouvernementales, sur les bords du Chélif, une sanglante défaite [37]. « Les ṣufrîya du Maghrib, écrit de son côté Dhahabî, se soulevèrent en 123 h. (740-741) sous le commandement d'Abû Yûsuf al-Azdî. Kulthûm al-Qushairî, qui avait été autrefois gouverneur de Damas, leur livra bataille, mais il fut tué et ses troupes massacrées. Les ṣufrîya furent finalement battus par Abû Balgh al-Qushairî et leur chef tué ». — Un cheikh, fort connu à Damas, Rabî'a b. Yazîd al-Qaṣîr, trouva, dans ces combats, la mort du martyr.

« En 124 h. (741-742), continue notre historien, eurent lieu au Maghrib de violents combats contre les ṣufrîya que commandait l'infâme Maisara. Les khârijites firent courir aux Musulmans les plus grands dangers ». Quelle que soit la chronologie, un fait demeure certain : le khârijisme prenait solidement racine dans la Berbérie, et une véritable expédition, préparée sur

36. *Historiae*, II, 387. — *B*, IX, 323 et 324. — D'autres insurrections khârijites sont encore signalées. Walîd al-Sakhtiyânî se soulevait dans la région de Kûfa, semant sur son passage le meurtre et l'incendie. Capturé, il fléchit Khâlid al-Qasrî, nous dit-on, par sa connaissance du Coran et son éloquence, mais le calife exigea son exécution. *EI*, II, 930. — Dans la région de Jabbul, sur le Tigre, c'est al-Ṣaḥârî b. Shabîb qui mène l'action mais il est bientôt battu et mis à mort. *B*, IX, 324. — *EI*, II, 930. — Khâlid al-Qasrî fait aussi emprisonner un autre chef khârijite : 'Abd al-Karîm b. 'Ajarrad. *EI²*, 213.

37. Sur Maisara et le khârijisme maghribin : *EI*, III, 163-164. — *Duwal*, I, 63.

l'ordre du calife, fut nécessaire pour venir à bout d'une révolte qui menaçait de s'étendre à l'ensemble du pays.

La révolte de Daḥḥâk. — Dans les troubles qui suivirent, en 744, le meurtre d'al-Walîd al-Fâsiq, les khârijites de Jazîra se soulevèrent de nouveau et marchèrent sur l'Irak sous le commandedement de Sa'îd b. Bahdal [38]. Sa'îd mourut sur ces entrefaites. La direction de la révolte passa à Ḍaḥḥâk al-Shaibânî que l'hérésiographie range dans la catégorie des ṣufrîya ; beaucoup de ces ṣufrîya étaient des gens de Shahrazûr qui avaient déjà combattu Marwân auquel ils contestaient la possession de l'Arménie et de l'Adharbaijân. — Ḍaḥḥâk sut tirer parti des divisions des derniers Omeyyades.

Les deux gouverneurs d'Irak, malgré leur rivalité, firent d'abord cause commune contre les khârijites, mais ils furent battus et durent évacuer Kûfa. Le premier, Naḍr al-Harashî, soutenu par Marwân et les Muḍarites, retournait à Damas. Le second, 'Abd Allâh (un fils du calife 'Umar b. 'Abd al-'Azîẓ), qui avait l'appui de Yazîd al-Nâqiṣ et des Yéménites, capitulait dans Wâsiṭ et, prêtant serment de fidélité au chef khârijite, restait gouverneur de la place. Ḍaḥḥâk s'emparait de Mossoul et obtenait l'appui de Sulaimân b. Hishâm, le rival de Marwân.

Marwân, après avoir mis à la raison ses adversaires dans la Syrie centrale et le Hauran, dut venir rétablir l'ordre en Irak. Il écrasa les khârijites, sur la fin de l'été de l'année 748, entre Kafartuthâ et Ras al-'Ain. Ḍaḥḥâk fut tué. Ses lieutenants continuèrent la lutte un moment encore ; l'un d'eux, Shaibân al-Ḥarûrî, se réfugiait dans le Khurâsân où il continua de combattre les Omeyaddes [39].

Abû Ḥamza et les ibâḍîya. — La première grande insurrection ibâdite éclatait en 747, sur la fin du califat de Marwân. Deux hommes la dirigèrent : 'Abd Allâh b. Yaḥyâ, qui en fut le chef militaire et l'organisateur, et Abû Ḥazma, le théoricien et le propagandiste. Ils s'étaient rencontrés à la Mekke où, chaque année, lors du pèlerinage, Abû Ḥamza venait prêcher la bonne doctrine [40].

38. On trouvera un rédit détaillé de la révolte de Ḍaḥḥâk b. Qais al-Shaibânî in *B*, X, 25, 30 et 28-29. — Voir aussi *EI*, I, 915 et II, 412 (sur Ibn Hubaira chargé de le combattre). — L. VECCIA VAGLIERI, *EI²*, 92 (*s. v.*).

39. Voir plus loin p. 71 et 85. — *B*, X, 30.

40. *Milieu basrien*, 211-214. — H. LAMMENS, *Siècle des omeyyades*,

La révolte commença dans le Ḥaḍramût, dont le gouverneur fut emprisonné, et gagna ensuite le Yémen où le khârijisme s'était déjà infiltré. Abû Ḥamza marcha ensuite sur le Hedjaz, dont il battait le gouverneur à Qudaid dans un de ces combats de nuit où les kharijites excellaient. Il s'emparait de la Mekke et de Médine, réalisant ainsi une des grandes ambitions du khârijisme.

Marwân, conscient de l'importance que représentait la possession des Lieux saints, mettait sur pied un corps expéditionnaire de plusieurs milliers d'hommes en partie levés en Jazîra. Les khârijites étaient battus en janvier 748 à al-Muʿallâ et Médine reprise. Abû Ḥamza trouva la mort en défendant la Mekke. La victoire de Kutba, remportée sur ʿAbd Allâh b. Yaḥyâ, décidait de la reconquête du Yémen.

Toutes ces agitations khârijites eurent ainsi pour conséquence d'affaiblir le califat omeyyade et de préparer le succès de ses adversaires. Marwân, en brisant le mouvement, ne réussissait cependant pas à extirper le khârijisme d'Irak ou de Jazîra, encore moins des provinces excentriques du califat, comme l'Arabie orientale ou l'Afrique du Nord où il se maintint bien vivant.

La doctrine azraqite. — C'est sur le problème de la foi et de l'attitude qu'il convenait d'avoir à l'égard des Musulmans coupables d'un manquement à la Loi que le khârijisme se divisa. Allant fort loin sur la voie de l'intransigeance dogmatique et politique, les azraqites assimilaient à des associationnistes (*mushrik*) et traitaient comme tels tous les Musulmans coupables d'une faute grave, qui se voyaient ainsi exclus de la communauté et voués à une damnation éternelle [41]. Ces fautes, dont l'énumération ne nous est pas donnée par l'hérésiographie, correspondaient aux infractions punies par le Coran. Mais ils faisaient aussi entrer dans la catégorie des grands pécheurs tous les attentistes et les « quiétistes » (*qaʿada*), c'est-à-dire la masse de tous ceux qui estimaient qu'il fallait s'abstenir de participer à une guerre civile ou de lever l'étendard de la révolte contre tout pouvoir injuste. Nulle place n'était ainsi reconnue, théoriquement tout au moins, dans ce rigorisme sans compromis-

196 et *Le règne de Yazîd I*er, 449-450. — Le *Bayân* (II, 99-104) a conservé le texte de sa *khuṭba* lors de son entrée à la Mekke ; Ch. Pellat en donne la traduction et renvoie à *Aghânî*, XX, 97-109.

41. Exposé tardif de la doctrine azraqite in *Maqâlât*, 87-89. — *Farq*, 62-66. — *Milal*, I, 179-186. — Voir aussi *EI*², 833-834.

sion, à l'opportunisme, au neutralisme ou à l'excuse du double jeu. La pratique de la dissimulation légale (*taqîya*) que le chiisme a faite sienne et que le sunnisme lui aussi a parfois admise en la soumettant à des conditions fort restrictives, était interdite, aussi bien en paroles qu'en actes.

Les azâriqa sont encore accusés, par les hérésiographes, d'avoir préconisé et appliqué un terrorisme fanatisé, inconciliable avec les données de la Loi révélée, qui admet sans doute la lutte armée contre l'infidélité ou l'hérésie, mais s'attache à en limiter les excès ou les abus. Deux pratiques leur sont reprochées : d'abord celle de l'*imtiḥân*, de l'épreuve probatoire, qui consistait à demander à tout néophyte, comme gage de sa sincérité, d'égorger un adversaire prisonnier ; ensuite celle de l'*istiʿrâḍ*, du meurtre religieux, qui autorisait la mise à mort non seulement de leurs adversaires, mais aussi des femmes et des enfants, fussent-ils impubères, de ces derniers.

Considérant le territoire sur lequel s'exerçait leur autorité comme territoire d'émigration (*dâr hijra*), vers lequel c'était un devoir de venir chercher asile pour partir ensuite en guerre contre l'hérésie, ils en arrivaient ainsi à considérer le territoire occupé par les autres Musulmans comme un territoire d'infidélité (*dâr kufr*) où les personnes et les biens étaient licites.

La doctrine des najadât. — C'est comme un rejet de l'extrémisme azraqite que l'hérésiographie présente la doctrine des najadât [42]. C'est la répétition de la faute, que celle-ci fût grave ou légère, et non une faute isolée, soutenaient-ils, qui devait entraîner la qualification d'infidèle, avec toutes ses conséquences eschatologiques et temporelles. La légitimité du meurtre politique n'était pas admise et les attentistes étaient considérés, non plus comme des renégats, comme de simples hypocrites (*munâfiq*) à l'exemple de ceux de la *sîra*.

Cette atténuation de la rigueur outrancière des azraqites peut sans doute s'expliquer par la nécessité d'une politique plus souple, soucieuse de construire un ensemble politique dans lequel des khârijites modérés ou d'autres Musulmans pouvaient être admis. Elle ne doit pas faire perdre de vue que les najadât restaient encore des théoriciens de la violence et s'en remettaient, avant tout, aux armes pour la conquête du pouvoir, tout en conservant, à l'égard de leurs adversaires, de larges possibilités d'anathème. Leur hostilité aux azâriqa les avait

42. Exposé de la doctrine des najadât : *Maqâlât*, 101. — *Farq*, 67. — *Milal*, I, 187-196.

amenés à qualifier d'infidèles tous ceux qui reconnaissaient l'imâmat de Nâfi' b. al-Azraq.

La doctrine sufrite. — La doctrine des ṣufrîya apporte, elle aussi, à la théorie de l'excommunication pour fautes graves, des atténuations sensibles dont la justification se présente cependant sous des modalités quelque peu divergentes [43]. C'est ainsi que l'on voit intervenir, dans la définition de la notion d'infidélité (*kufr*), une distinction entre l'infidélité mineure (*kufr ni'ma*), qui n'exclut pas de la communauté, et l'infidélité majeure (*kufr milla*), qui consiste à rejeter la souveraineté divine et confère, à qui la professe, le statut de renégat.

Un autre mode d'argumentation fait entrer en ligne de compte la considération des peines légales (*ḥadd*), opposées aux peines discrétionnaires (*ta'zîr*). Quand la faute est punie par une peine de droit, le coupable perd la qualité de croyant mais ne devient pas pour autant un infidéle, sa qualification (et partant son statut) étant uniquement celle qui résulte de son acte. Quand la faute, en raison de sa gravité (ainsi l'abandon délibéré de la prière), n'est pas sanctionnée par une peine définie et limitée par la Loi, le coupable doit être considéré comme un renégat et traité comme tel.

Cette doctrine qui, par certains côtés, prépare la doctrine mu'tazilite de la position intermédiaire du Musulman coupable d'une faute grave, ne fut pas unanimement adoptée. On soutenait aussi, chez les ṣufrîya, que l'homme coupable d'une faute ne pouvait être qualifié d'infidèle que si le détenteur de l'autorité (*walî*), auquel il avait été déféré, estimait devoir lui appliquer la peine de droit prescrite.

La doctrine sufrite apporte quelques atténuations encore à la rigueur des positions azraqites : elle rejette le meurtre politique, ne condamne pas le neutralisme et admet la *taqîya* en la limitant aux paroles à l'exclusion des actes.

Sa définition de la foi, par sa formulation suspensive, est fort voisine de celle qui a prévalu dans le sunnisme : « Nous sommes, à nos yeux, des croyants, fait-on dire à l'ancêtre de l'école, Ziyâd b. al-Aṣfar, mais nous ne savons pas si, pour Dieu, nous ne sommes pas sortis de la foi ».

La doctrine ibâdite. — La doctrine ibâdite, qui s'apparente à celle des ṣufrîya, sans enlever au khârijisme son caractère

43. Doctrine des ṣufrîya : *Maqâlât*, 101-102. — *Farq*, 70-72. — *Milal*, I, 216-218. — *Mukhtaṣar*, 79-80.

d'intransigeance politique et de rigorisme moral, est conçue, elle aussi, pour permettre la coexistence d'une pluralité de sectes ou de tendances sur un même territoire [44]. C'est ainsi qu'elle établit une distinction théorique et pratique entre le croyant proprement dit, l'associationniste et l'infidèle. Le Musulman qualifié d'infidèle est admis dans la communauté, mais n'y jouit pas de la plénitude des droits reconnus au vrai croyant ; il peut témoigner en justice, contracter mariage et bénéficier du régime successoral, mais il ne saurait être choisi comme imâm pour diriger la prière ou la communauté.

De même, s'il est toujours licite de combattre, le cas échéant, ces Musulmans infidèles qui ne professent pas la véritable religion et qui doivent être considérés comme étant en état de guerre contre Dieu, il ne peut être permis de le faire qu'à la condition de respecter un certain nombre de conditions qui rapprochent la théorie ibâdite de la guerre sainte (*jihâd*) de celle que le sunnisme a retenue. Il est, par exemple, interdit d'ouvrir des hostilités par surprise, sans avoir au préalable invité l'adversaire à se rallier par un appel (*da'wa*) en bonne et due forme. Certaines formes de butin, jugées immorales, seront interdites ; on pourra considérer comme de bonne prise les armes et les chevaux des combattants, mais les autres biens, en particulier l'or et l'argent, devront, lors du partage, être rendus à leurs légitimes propriétaires. Si le territoire enfin de ces Musulmans doit être défini comme un territoire d'infidélité (*dâr kufr*), la Mekke, à l'exception cependant du camp du sultan, reste toujours un territoire unitaire (*dâr tauḥîd*).

Ṣufrîya et ibâḍîya étaient doctrinalement trop voisins pour ne pas être amenés parfois à collaborer mais, plus souvent encore, à se disputer la même clientèle. Les nécessités de l'action politique, le besoin de gagner à leur cause un plus grand nombre d'hésitants ou d'indécis, en un temps où diverses doctrines d'apaisement et de regroupement communautaire tendaient à se développer, peuvent contribuer à expliquer cette évolution doctrinale vers des solutions moyennes qui ne firent cependant jamais perdre au khârijisme cette tonalité de rigueur et de dignité morales qui valut à ses représentants les plus modérés un incontestable prestige même en milieu sunnite. Mujâhid (m. vers 721) que le khârijisme revendique comme un des siens, est aussi, aux yeux du sunnisme, un des maîtres de l'exé-

44. Doctrine des ibâḍîya : *Maqâlât*, 103-113. — *Farq*, 82-88. — *Milal*, I, 212-216.

gèse coranique [45]. — ʿIkrima (m. 725), dont on fait parfois un disciple de ʿAbd Allâh b. ʿAbbâs, était tenu en haute estime par Ḥasan al-Baṣrî [46]. — ʿAmr b. Dînâr (m. 744), lui aussi un ibâdite, comme les deux précédents, compta parmi ses disciples, Ibn ʿUyaina, un des grands traditionnistes sunnites [47].

III. LES NOUVEAUX PARTIS D'OPPOSITION

Les qadarîya. — Ces agitations chiites et khârijites, que les grands califes réussirent à maîtriser ou à briser, ne furent pas les seules à ébranler ou à inquiéter le régime omeyyade. — D'autres sectes entrèrent aussi en lice. L'une des plus anciennes est celle des qadarîya, qui admettaient l'existence en l'homme d'une liberté de choix et que l'hérésiographie oppose aux jabrîya, qui soutenaient que l'homme, déterminé dans chacun de ses actes par la toute-puissance divine, n'était qu'un automate conscient [48]. École de théologie dogmatique (*kalâm*), ce fut aussi un mouvement politique. Maʿbad al-Juhanî, qui est présenté comme le fondateur du mouvement et qui aurait été le disciple d'un chrétien d'Irak nommé Sûsân, participa à la révolte d'Ibn al-Ashʿath contre al-Ḥajjâj et fut mis à mort par ce dernier ou ʿAbd al-Malik [49].

45. Les *Maqâlât* (109) énumèrent ces plus anciens docteurs khârijites. — Sur Mujâhid, *TH*, I, 86. — *Mîzân*, II, 9. — *Ṣaḥâba*, V, 343.
46. ʿIkrima : *TH*, I, 89. — *Mîzân*, II, 187. — *Ṭabaqât*, V, 512-516.
47. ʿAmr b. Dînâr : *MS*, IV, 143.
48. J. OBERMANN, *Political theology in early islam*, in *JAOS*, 1935 ; 138-162. — MONTGOMERY WATT, *Free will and predestination in early islam*, Londres, 1948. — Sur Maʿbad al-Juhanî : *Mîzân*, III, 183. — *Système muʿtazilite*, 6. — Le premier à avoir soutenu la création du Coran est Jaʿd b. Dirham (m. 124 h.). *B*, X, 350-351.
49. ʿAbd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Ashʿath avait été nommé en 80 h. gouverneur du Sijistân. Une fois installé dans sa province, il se révoltait contre al-Ḥajjâj. La révolte atteignit son point culminant en 81 h. quand le gouverneur rebelle, après s'être assuré, sur ses arrières, de l'appui du roi du Kâbulistân, s'emparait de Baṣra et se faisait reconnaître par une bonne partie de la population. Dans une *khuṭba* prononcée dans la grande mosquée de Baṣra, il destituait le calife ʿAbd al-Malik b. Marwân et son trop énergique gouverneur ; le mouvement dépassait les proportions d'une simple révolte et prenait l'allure d'un véritable schisme (*fitna*). En 82, les forces d'al-Ḥajjâj remportaient sur lui une première victoire à al-Zâwiya. En 83 cependant, al-Ḥajjâj, qui avait reçu des renforts de Syrie, remportait sur Ibn al-Ashʿath une victoire décisive à Dair al-Jamâjim et massacra la plupart de ses partisans ; la même année il fondait le camp retranché de Wâsiṭ. Cf. *B*, IX, 31, 34, 35-37, 40-43 et 53-54. — Voir aussi la notice de M. SELIGSOHN, *EI*, I, 57-58 (*s. v.*).

Le second ancêtre du mouvement, Ghailân al-Dimashqî, sur lequel on n'est guère mieux renseigné, était, nous dit-on, un ancien Chrétien de Damas converti à l'Islam, qui se distingua, dans les services de la chancellerie, par l'élégance de son style. Il aurait été supplicié par le calife Hishâm, à une date non précisée, pour avoir publiquement enseigné ses idées sur la liberté humaine. L'hérésiographie musulmane fait de Ghailân, non seulement un qadarite, mais aussi un partisan du murjisme, de la doctrine qui exclut les œuvres de la foi. La foi, comme il la définissait, comprenait la connaissance de l'unité divine, l'amour de Dieu, la soumission à Dieu et la reconnaissance du message transmis par le Prophète [50].

Les qadarîya, qui avaient de nombreux partisans dans la Ghoutâ de Damas, constituèrent un parti politico-religieux dont il est difficile d'estimer l'importance et de suivre l'action. ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz (m. 720), qui ménagea le chiisme et le khârijisme, les combattit. Son successeur Yazîd II, à qui l'historiographie fait le mérite de s'être entouré de docteurs de la Loi et d'avoir cherché à imiter, du moins à ses débuts, son vertueux prédécesseur, fut lui aussi un adversaire des qadarîya [51]. Après Hishâm, Walîd al-Fâsiq, que la tradition tient comme l'un des grands responsables de la décadence omeyyade, les malmena lui aussi.

Il est difficile de savoir si les qadarîya eurent leur part de responsabilité dans la conjuration, partie de Damas et de Palestine, qui aboutit, le 17 avril 744, dans le fortin de Bakhrâ, au sud de la Palmyrène, à l'assassinat de Walîd al-Fâsiq [52]. Yazîd al-Nâqiṣ, qui fut alors proclamé calife mais mourut trop tôt pour pouvoir donner sa mesure, fit du dogme de la liberté humaine soutenue par les qadarîya une manière de dogme d'État [53].

Les jahmîya. — La deuxième grande secte schismatique qui vit le jour sur la fin des Omeyyades, celle des jahmîya, eut pour fondateur un affranchi des Banû Râsib — un clan des Banû Azd — al-Jahm b. Ṣafwân dont on ne sait pratiquement rien si ce n'est qu'il vécut en Transoxiane, à Samarqand et à

50. *Maqâlât*, 136-137. — *Farq*, 194. — *Mîzân*, III, 224.
51. Yazîd b. ʿAbd al-Malik (ou Yazîd II) (101-105/720-724) : H. LAMMENS, *EI*, IV, 1226. — *B*. IX, 231-233.
52. Sur Walîd b. Yazîd b. ʿAbd al-Malik (Walîd II) (surnommé Walîd al-Fâsiq), cf. H. LAMMENS, *EI*, IV, 1171-1172. — *B*. X, 4 et 6-8.
53. Yazîd b. Walîd b. ʿAbd al-Malik (ou Yazîd III), surnommé al-Nâqiṣ, soutint en effet les qadarîya. *B*, X, 13 et 16-17.

Tirmidh, et qu'il fut mêlé à l'insurrection d'al-Ḥârith b. Suraij contre le califat de Damas [54].

Al-Ḥârith apparaît, dans la tradition hérésiographique, sous les traits d'un pieux ascète qui menait la lutte contre les Omeyyades et leurs agents. C'était un murjite qui lançait l'appel à la révolte, au nom du Coran et de la Sunna, contre les détenteurs de l'autorité qui ne respectaient pas les interdictions édictées par la Loi et demandait l'élection de l'imâm par un comité consultatif. Rivalisant d'ardeur avec les khârijites, il passe pour avoir souvent imité leurs méthodes d'action directe [55].

Al-Ḥârith s'était révolté une première fois en 734, avec l'appui des Turcs de Transoxiane ; il avait franchi l'Oxus et attaqué la vile de Marwarrûdh. Le gouverneur du Khurâsân, Asad al-Qasrî, réussit à le repousser et lança même une expédition contre Samarqand ; il transféra la capitale de la province à Balkh, plus facile à défendre. Al-Ḥârith, en 737, toujours avec ses partisans turcs, franchissait de nouveau l'Oxus. Asad al-Qasrî, avec les contingents syriens de Balkh, surprit le gros des rebelles à Khâristân et leur coupa la route ; il rétablissait ainsi l'autorité du califat dans le Khurâsân oriental, mais il mourut quelques mois plus tard en 738.

Le gouvernement du Khurâsân fut alors confié à Naṣr b. Saiyâr qui avait une longue expérience des campagnes orientales et qui a laissé, dans l'historiographie, le souvenir d'un homme modéré, dévoué aux Omeyyades, bien que ses sympathies pour les Muḍarites aient mécontenté les Yéménites. Naṣr ramenait la capitale à Marwarrûdh, plus centrale, et, en 738, marchait sur Samarqand et Shâsh ; al-Ḥârith b. Suraij se réfugiait à Fârâb.

Les troubles reprirent en 744 avec le soulèvement d'al-Kirmânî et des Yéménites [56]. Al-Ḥârith, qui avait adopté des bannières de couleur noire, fit sa réapparition, bien décidé à renverser la domination omeyyade. Jahm b. Ṣafwân était son homme de confiance, son secrétaire et son principal missionnaire. Une tentative de compromis à laquelle Jahm fut associé, pour régler par voie d'arbitrage le problème du califat, échoua.

L'alliance momentanée d'al-Ḥârith et d'al-Kirmânî leur

54. *EI*, II, 1030. — *Farq*, 200. — IBN ḤANBAL, *Al-radd 'alâ-l-jahmîya wa-l-zanâdiqa*, Le Caire, sans date (à la suite du *Kitâb al-Sunna*).

55. *EI*², 705-706 (sur Asad b. 'Abd Allâh al-Qasrî). — *EI*², 1032 (sur Balkh). — *MS*, IV, 145. — *Duwal*, I, 60.

56. Soulèvement d'al-Kirmânî : *EI*, III, 933-935.

permit de s'emparer de Marwarrûdh en 746 ; Naṣr b. Saiyâr se repliait sur Nîshâpûr. Mais la brouille se mit bientôt entre les deux rebelles et al-Ḥârith était assassiné. Dans les opérations qui suivirent et qui permirent à Naṣr de reprendre pied à Marwarrûdh, Jahm fut capturé et mis à mort sur l'ordre de Sâlim b. Ahwaz al-Mâzinî, un chef de guerre fidèle aux Omeyyades.

On connaît la doctrine des jahmîya surtout par des réfutations tardives d'époque abbasside composées par des auteurs qui appartiennent ou se rattachent au sunnisme traditionaliste. Les deux plus anciennes que nous possédions sont celles d'Aḥmad b. Ḥanbal et de 'Uthmân al-Dârimî ; beaucoup d'autres sont perdues ; celle de Malaṭî nous a été conservée [57]. — Al-Ash'arî, qui ne donne sur les jahmîya que des indications fort brèves, tend à minimiser un mouvement dont le hanbalisme, pour sa part, a cherché à grossir l'importance pour mieux atteindre, derrière lui, ceux dont il faisait les héritiers. Baghdâdî, qui les excommunie, les range dans la catégorie des murji'a et signale que la secte s'était maintenue dans la région de Tirmidh jusqu'au jour où le Samanide Ismâ'îl al-Shîrâzî la combattit et l'invita à embrasser l'acharisme.

Les jahmîya sont définis comme des murjites qui excluent les œuvres de la foi et ramènent cette dernière à la connaissance de Dieu. Ce sont ensuite des jabrîya, qui nient l'existence en l'homme de toute décision libre. Ce sont enfin des mu'aṭṭila, des « négateurs » qui, pour sauver l'unité et l'incomparabilité absolue de Dieu, non seulement nient l'existence en Lui d'une pluralité d'attributs, mais se refusent encore à Lui appliquer les qualifications qu'Il serait susceptible de partager avec ses créatures. L'impossibilité de donner à Dieu le nom de « parlant » amenait les jahmîya à considérer le Coran comme une production engendrée dans le temps et appelée un jour à disparaître.

D'autres thèses leur sont encore attribuées. C'est ainsi qu'ils niaient l'éternité, dans le futur, du paradis et de l'enfer et, d'une manière générale, les données de l'eschatologie traditionnelle, qu'ils refusaient toute confiance à des hadîths tenus pour authentiques et qu'ils préconisaient la révolte armée contre les imâms injustes. Les doctrines des jahmîya en arrivent ainsi à constituer la somme par excellence des hérésies qui s'opposent au *credo* du sunnisme traditionaliste et font de ceux qui les

57. *Farq*, 99.

professent des adversaires déclarés de la Loi révélée et de l'État (*zindîq*).

Les mu'tazila. — C'est sur la fin des Omeyyades que l'hérésiographie musulmane fait aussi commencer le mu'tazilisme avec Wâṣil b. 'Aṭâ' (m. vers 750) [58]. Né un peu avant l'année 700 à Médine, Wâṣil vécu surtout à Baṣra, où il suivit d'abord l'enseignement d'al-Ḥasan al-Baṣrî (m. 730), un des premiers grands maîtres du sunnisme et du soufisme, mais avec lequel il rompit ensuite sur le problème de la condition légale du Musulman coupable d'une faute grave, qu'il se refusait à considérer comme un croyant [59]. Il ralliait à ses idées son beau-frère 'Amr b. 'Ubaid (m. 762), un client des Banû Tamîm, qui avait reçu, comme lui, une formation de traditionniste et laissa la réputation d'un sermonnaire éloquent. C'est parce qu'il se tenait dans la mosquée de Baṣra, avec ses premiers disciples, à l'écart des autres Musulmans, que le nom de mu'tazila, nous dit la tradition, leur fut alors donné ; la rupture eut cependant des causes plus profondes [60].

On fait souvent de Wâṣil, en milieu chiite, un disciple d'Abû Hâshim — affirmation qui se concilie difficilement avec l'attribution, à ce dernier ou à son entourage, des premiers traités sur le murjisme. On rapporte, en milieu sunnite, que Wâṣil rencontra à Baṣra Ma'bad al-Juhanî et Jahm b. Ṣafwân, prenant, au premier, l'idée du libre arbitre et, au second, la négation des attributs divins. Baghdâdî ajoute que Wâṣil emprunta aux khârijites leur doctrine de l'éternité des peines de l'enfer pour tout Musulman coupable d'une faute grave ; le mu'tazilisme apparaît ainsi, à l'aube de son histoire, comme un syncrétisme schismatique vers lequel convergent quelques-unes des thèses maîtresses des qadarîya, des jahmîya et des khârijites.

Pour répandre ses doctrines, Wâṣil avait mis sur pied une organisation missionnaire, dont on ignore le détail mais dont il paraît difficile de nier l'existence, et envoyé ses émissaires dans toutes les directions : au Maghrib, au Khurâsân, à Tirmidh, au Yémen, en Jazîra et à Kûfa, sans compter Baṣra,

58. NYBERG, *EI*, III, 841-847. — Albert NADER, *Le système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1936. — W. MONTGOMERY WATT, *The political attitudes of the mu'tazilah*, *JRAS*, 1962. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 152-161 et, pour la bibliographie, 351-352.
59. Sur Wâṣil : A. J. WENSINCK, *EI*, IV, 1187-1188. — *Farq*, 100. — *Milal*, I, 65.
60. 'Amr b. 'Ubaid : *EI²*, 467. — *B*, X, 78-80.

où deux de ses disciples passent pour avoir été les maîtres d'Abû-l-Hudhail et de Bishr b. al-Mu'tamir, les fondateurs des écoles de Baṣra et de Bagdad. Ce séminaire, à l'action plus ou moins occulte, n'est pas sans faire penser aux organisations dont disposèrent, à certains moments de leur histoire, chiites et abbassides.

Politiquement il paraît difficile de voir, dans le mu'tazilisme à ses débuts, comme on l'a fait parfois, un mouvement systématiquement hostile aux Omeyyades, favorable aux Abbassides et, à un degré moindre, au chiisme. Les idées de Wâṣil sur la condition légale des deux partis qui s'affrontèrent à la bataille du Chameau sont significatives : il estimait en effet que l'un de ces deux partis avait commis une infraction grave à la Loi mais il se refusait à le désigner.

Allant plus loin encore, 'Amr considérait comme coupables d'une faute grave les deux clans qui s'étaient affrontés dans cette bataille, mais il n'est pas présenté, pour autant, comme un adversaire des Omeyyades ou un partisan des Abbassides. Il passe pour avoir pris, contre Wâlid al-Fâsiq, le parti de Yazîd al-Nâqiṣ, et pour s'être ensuite rallié à al-Manṣûr, dont on va même parfois jusqu'à prétendre qu'il fut le directeur de conscience.

Loin de se présenter comme l'ennemi déclaré du régime omeyyade et d'avoir pris fait et cause pour la propagande abbasside, le mu'tazilisme paraît avoir exprimé, sous une forme nouvelle, ce refus de s'engager dans les luttes qui, au lendemain de l'assassinat de 'Uthmân, avaient commencé d'ensanglanter la communauté et qui, sur la fin des Omeyyades, avec l'intensification de la propagande abbasside, le renouveau des agitations khârijites et chiites, conduisaient vers de nouveaux déchirements.

On attribue souvent aussi à Wâṣil la paternité des cinq grands principes mu'tazilites : l'affirmation de l'unité de Dieu comportant la négation des attributs et le caractère créé du Coran ; l'affirmation de l'existence, en l'homme, d'une volonté libre comme la condition *sine qua non* de la justice divine ; l'éternité des peines de l'enfer pour quiconque y est entré ; la condition intermédiaire du Musulman coupable d'une faute grave, qui n'est sans doute pas un infidèle, mais qui n'est plus un véritable croyant et qui sera condamné à l'enfer s'il ne fait pas, avant de mourir, un acte de repentir sincère ; enfin l'obligation d'ordonner le bien et d'interdire le mal allant jusqu'à l'obligation de se révolter, les armes à la main, contre tout imâm injuste.

L'authenticité de cette attribution est d'autant plus difficile à discuter que toutes les œuvres de Wâṣil (et elles passent pour avoir été nombreuses) ont depuis longtemps disparu. On ne peut toutefois s'empêcher de remarquer que c'est souvent à Abû-l-Hudhail que revient le mérite d'avoir, pour la première fois, énoncé les cinq principes mu'tazilites, dont la reconnaissance, comme thèses distinctives de l'école, ne s'est pas au demeurant universellement imposée. Ces cinq principes, d'autre part, ne donneraient qu'une idée incomplète du système mu'tazilite comme ses grands théologiens, un siècle plus tard, le construiront. Wâṣil et 'Amr paraissent enfin avoir usé de leur talent dialectique beaucoup plus pour défendre l'éternité des peines frappant le Musulman coupable d'une faute grave ou nier la toute-puissance divine que pour discuter du problème des attributs divins ou de la création du Coran.

IV. LA PROPAGANDE ET L'AVÈNEMENT DES ABBASSIDES

Al-'Abbâs (m. vers 32/653). — Bien que l'historiographie abbasside ait complaisamment mis en valeur al-'Abbâs b. 'Abd al-Muṭṭalib, l'oncle du Prophète et l'ancêtre de la dynastie, en le présentant comme un des Compagnons les plus réputés pour leur connaissance de la Loi, son rôle, dans les débuts de l'Islam, fut effacé [61]. Fait prisonnier à Badr et relâché par le Prophète, il s'était rallié à Muḥammad en 630 lors de la marche sur la Mekke. Déjà fort riche, il restait chargé du ravitaillement en eau des pèlerins (*siqâya*) — emploi fort lucratif. Il se distingua à Ḥunain, aida financièrement à l'expédition de Tabûk, mais n'exerça aucune fonction sous les premiers califes.

'Abd Allâh b. 'Abbâs (m. 68/688). — 'Abd Allâh b. 'Abbâs, son fils, fut étroitement mêlé à la vie politique du califat [62]. On le signale dans la conquête du Jurjân et du Ṭabaristân. Il est dans le parti chiite à la bataille du Chameau et à Ṣiffîn. Nommé par 'Alî gouverneur de Baṣra, il rompt avec lui après Nahrawân ; il soutient Ḥasan puis passe du côté de Mu'âwiya. Il vit ensuite au Hedjaz, allant parfois à Damas, nous dit-on, défendre les droits des Hachémites. Il ne reconnaît pas le califat d'Ibn Zubair et meurt vers 688 à Ṭaif où sa famille possédait d'importants domaines. Il passe pour l'un des plus célèbres

61. *EI*², 19. — *B*, VII, 161-162. — *Ṭabaqât*, IV, 11-22.
62. *EI*², I, 41-42.

commentateurs du Coran. Mais l'auréole de science dont la tradition l'entoure rappelle celle des premiers grands imâms du chiisme, dont le rôle, comme dépositaires des sciences religieuses, a été également fortement idéalisé.

'Alî b. 'Abd Allâh. — 'Alî b. 'Abd Allâh, qui lui succéda à la tête de la famille, a laissé lui aussi un grand renom de piété [63]. Le surnom de *sajjâd*, de l'homme aux perpétuelles prosternations, qui lui fut donné, fait songer à celui de *zain al-'âbidîn*, de parure des dévots, que portait l'imâm 'Alî b. al-Ḥusain, son contemporain.

Ses relations furent bonnes avec les Alides et le calife 'Abd al-Malik ; elles s'envenimèrent avec al-Walîd qui l'accusa d'avoir voulu le discréditer et d'avoir ouvertement annoncé que le califat devait un jour revenir aux descendants d'al-'Abbâs. Il s'installa en Jordanie du Sud, à Ḥumaima, à proximité de l'Arabie et de la Palestine, et y mourut vers 736.

Muḥammad b. 'Alî. — Les conditions dans lesquelles Muḥammad b. 'Alî devint l'héritier de la dynastie restent fort discutées [64]. En 716, nous l'avons vu, Abû Hâshim l'aurait désigné à Ḥumaima comme son succésseur. Cette thèse, soutenue par les râwandîya, a été reprise par certains docteurs sunnites, comme Ibn Kathîr [65]. Elle a été rejetée par d'importantes fractions kaisânites et les autres écoles chiites. Les grands théoriciens du droit public sunnite ont cherché ailleurs la légitimation du califat abbasside. Il s'est aussi trouvé des kaisânîya pour soutenir que Muḥammad avait directement désigné, pour lui succéder à la tête de la communauté, son oncle al-'Abbâs et que l'imâmat se transmettait, à l'intérieur de la dynastie, par voie de désignation testamentaire.

C'est, en tout état de cause, sous le califat de 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, vers 718, que commence la période active de la propagande abbasside, quand Muḥammad b. 'Alî envoie en Khurâsân ses premières équipes de missionnaires. Cette propagande, dont il est impossible de suivre les cheminements et d'apprécier exactement l'intensité, remportait ses premiers succès sur la fin du califat de Hishâm [66].

Le scandale soulevé en 736 par le missionnaire Khidâsh

63. *EI*², I, 392. — *Ṭabaqât*, V, 229.
64. *B*, IX, 189 et 304.
65. *B*, X, 5.
66. *B*, IX, 189 et 304.

jette, sur les méthodes employées, une curieuse lumière. Khidâsh invite les gens à embrasser les idées des khurramîya qui, en niant toutes les interdictions coraniques, rejettent en fait la Loi révélée. Asad al-Qasrî le fait arrêter et supplicier, mais ce n'est que deux ans plus tard que le prétendant abbasside se décide à désavouer l'hérétique, trop mollement et trop tardivement pour beaucoup de ses partisans [67].

Ibrâhîm et Abû Muslim. — Muḥammad b. ʿAlî mourait en 743 après avoir confié la direction du mouvement à son fils Ibrâhîm, le frère des deux premiers califes. L'action des Abbassides s'intensifiait alors, sous le califat de Marwân, avec Abû Salâma et Abû Muslim al-Khurâsânî [68]. Abû Salâma paraissait plus soucieux de porter au pouvoir un Alide qu'un Abbasside ; la difficulté de trouver un descendant de ʿAlî qui fût à même d'y consentir, ou de rallier un nombre suffisant de partisans, rendait la tâche malaisée. Abû Muslim, personnage énigmatique s'il en fut, d'origine iranienne, avait commencé sa carrière chez les mughîrîya et avait été initié par des missionnaires kaisânites à leurs méthodes de propagande et d'action clandestine. Son ralliement à la cause abbasside fut décisif. C'est une coalition fort hétérogène de mécontentements et d'intérêts qui monta à l'assaut d'un califat lui-même divisé et affaibli. Les intructions données à Abû Muslim, dont il paraît difficile de contester l'authenticité, sont caractéristiques à cet égard. Il lui est recommandé de se débarrasser, fût-ce par la violence, de tous les membres de la famille omeyyade et de tous les *mawâlî* entrés à son service et qui, en Khurâsân, étaient devenus des propriétaires fonciers de quelque importance, de s'appuyer sur les clans yéménites et de rechercher l'alliance des éléments iraniens, dût-il aller, s'il le fallait, jusqu'à extirper la langue arabe du Khurâsân [69].

Lors du pèlerinage de l'année 746 Ibrâhîm déclare solennellement qu'Abû Muslim fait partie de la Famille du Prophète [70]. Cette déclaration, qui ne peut manquer de rappeler la filiation spirituelle que les kaisânîya extrémistes établissaient entre l'imâm et son principal missionnaire, laisse penser que la propagande abbasside, sans rien abdiquer de sa finalité propre — la conquête du califat par un descendant d'al-ʿAbbâs —

67. *B*, IX, 320 et 326.
68. *B*, X, 16. — *EI*², I, 1332 (sur *Bukair*).
69. *B*, X, 27-28.
70. *B*, X, 29.

a pu se développer en symbiose avec l'idéologie kaisânite. La révolte qui éclate dans le Khurâsân met, d'autre part, en œuvre une technique déjà élaborée de l'action subversive, combinant des opérations militaires habilement conduites avec une mise en scène destinée à faire converger tous les ressentiments contre les Omeyyades, dénoncés comme des ennemis de la religion et de la Famille du Prophète. La haine de la dynastie régnante paraît bien avoir été le moteur commun de cette vaste et incertaine coalition.

L'avènement des Abbassides. — L'insurrection est proclamée en 747, durant le mois de *ramaḍân* (16 mai-15 juin), bien que les opérations ne commencent que plus tard ; c'est en effet en *ramaḍân* que les premières révélations coraniques parvinrent à Muḥammad. Abû Muslim adopte la couleur noire, contre le blanc des Omeyyades, car le Prophète, lors de son entrée victorieuse à la Mekke, était vêtu de noir. La prière de la fête de la rupture du jeûne est célébrée, sur l'ordre d'Abû Muslim, par Sulaimân b. Kathîr, un Arabe, suivant la tradition (*sunna*) du Prophète et non suivant celle des Omeyyades [71].

L'appel à la révolte est lancé au nom des Hachémites, c'est-à-dire de toute la famille du Prophète : des descendants d'Abû Ṭâlib et de ʿAbbâs, les oncles paternels de Muḥammad, comme des descendants de ʿAlî, et en faveur de celui des membres de cette Famille qui sera considéré comme le plus apte à exercer le pouvoir et recueillera la majorité des suffrages. La première organisation étatique qu'Abû Muslim met sur pied, après la prise de Hérat, est une véritable organisation missionnaire, comprenant non seulement des bureaux et une garde, mais une police politique et un cadi, dont le rôle ne se limite pas à rendre la justice mais qui a aussi pour tâche d'exalter le mérite des Hachémites et de jeter le discrédit sur la famille des Omeyyades [72].

Les premiers succès sur ces derniers une fois remportés, c'est contre les ennemis traditionnels de la grande dynastie syrienne que les Abbassides doivent se tourner : au lendemain de la prise de Marw, contre les khârijites de Shaibân, aussi hostiles aux nouveaux maîtres qu'aux anciens [73] ; puis, après la prise de Kûfa en 750 et la mort d'Ibrâhîm, dont les circonstances restent mystérieuses, contre le chiisme fâtimide dont

71. *B*, X, 30 et 51.
72. *B*, X, 32.
73. *B*, X, 34.

Abû Salâma se fait le protagoniste mais dont la tentative tourne court [74]. C'est par ses émirs et ses émissaires politiques (*naqîb*) enfin — dont la grande majorité sont des Arabes — qu'Abû-l-'Abbâs al-Saffâḥ est proclamé calife à Kûfa en 750 [75].

La position doctrinale des Abbassides. — Dans le prône (*khuṭba*) qu'il prononçait le vendredi suivant sa proclamation, al-Saffâḥ célébrait la gloire du Prophète et de tous ceux qui avaient travaillé au triomphe de l'Islam ; il attaquait violemment les partisans extrémistes de 'Abd Allâh b. Sabâ' ainsi que les Omeyyades, se présentant lui-même comme le véritable défenseur de la Famille du Prophète et comme l'artisan de la réconciliation communautaire [76].

La *khuṭba* que son oncle Dâwûd b. 'Alî prononçait à son tour avait manifestement pour but d'apaiser les ressentiments ou les inquiétudes chiites, en présentant les Abbassides comme les vengeurs des Alides et en dénonçant, une fois de plus, les turpitudes omeyyades [77]. En proclamant aussi que le pouvoir devait dorénavant rester, à tout jamais, aux mains des Hachémites, Dâwûd pouvait laisser escompter une manière d'association entre Alides et Abbassides et ouvrait, au chiisme, l'espoir de parvenir un jour à un pouvoir dont les descendants de 'Alî se trouvaient, en fait mais non en droit, momentanément écartés. L'équivoque de la situation allait peser sur toute l'histoire des Abbassides et n'être pas étrangère, cinq siècles plus tard, à leur chute.

L'acharnement mis par les Banû 'Abbâs, après le meurtre de Marwân, à donner le coup de grâce aux Omeyyades et à traquer leurs descendants, traduit non seulement la profondeur des haines accumulées, mais aussi le danger que pouvait constituer l'attachement de bien des Syriens au souvenir de la dynastie déchue [78]. L'avènement des Abbassides suscita de la part de nombreux docteurs de la Loi, en Syrie, au Hedjaz et même en Irak, une défiance, parfois même une opposition, bien significative. Le mahdî omeyyade Muḥammad al-Sufyânî brandissait, en Syrie, l'étendard de la révolte ; battu dans la région de Homs, il se réfugiait dans la Palmyrène et ne fut tué que

74. *B*, X, 40.
75. *B*, X, 40.
76. *B*, X, 40-41.
77. *B*, X, 41-42.
78. Point sur lequel H. Lammens a mis l'accent, à juste raison, dans plusieurs de ses œuvres. Cf. Chapitre I[er], note 49.

sous le règne d'al-Manṣûr [79]. — L'Espagne musulmane faisait bientôt sécession, avec un petit-fils de Hishâm, 'Abd al-Raḥmân b. Mu'âwiya, qui trouva suffisamment d'appuis locaux pour fonder, en 756, l'émirat de Cordoue, vers lequel affluèrent d'Orient clients et partisans [80].

L'autorité du califat abbasside, au lendemain de sa victoire, restait fort précaire et sa position doctrinale mal définie ; loin d'être un facteur d'unité, il aggravait les divisions de la communauté. Ce fut le mérite d'al-Saffâḥ (m. 754) et, plus encore, de son frère, l'énergique al-Manṣûr (m. 775), que d'asseoir le nouveau régime sur des fondements mieux assurés, comme un siècle plus tôt Marwân et son fils 'Abd al-Malik avaient reconstruit celui des Omeyyades. Les adversaires furent, en définitive, souvent les mêmes et les moyens mis en œuvre, pour en venir à bout, ne diffèrent pas sensiblement. On ne voit pas non plus de coupure entre la politique religieuse des derniers Omeyyades, depuis Hishâm, et celle des premiers Abbassides jusqu'à l'avènement d'al-Ma'mûn. Loin d'avoir évincé le chiisme, on est en droit de se demander si le califat abbasside, de par sa position propre, tout en écartant dans l'immédiat les Alides, ne l'a pas relancé au moment même où il s'essoufflait.

79. *B*, X, 52-53.
80. *EI*, IV, 1059. — Voir aussi, d'une manière générale : CL. CAHEN, *Points de vue sur la révolution 'abbâside*, dans la *Revue historique*, 1963 ; 295-338.

CHAPITRE III

LA CONSOLIDATION DU CALIFAT ABBASSIDE ET LES DÉBUTS DU SUNNISME

(132-198/750-813)

I. LA LUTTE DU CALIFAT POUR L'UNITÉ

L'élimination d'Abû Salâma. — Abû Salâma, que la tradition pare du titre, tout honorifique, de « vizir de la Famille du Prophète » et qui jouissait en Irak, nous dit-on, d'une autorité comparable à celle d'Abû Muslim dans le Khurâsân, fut une des premières victimes des Abbassides dont il avait cependant préparé l'avènement : on lui reprochait d'avoir tenté de porter un Alide au califat et de continuer à intriguer en faveur du chiisme. Abû Muslim, chargé d'organiser le meurtre, en rejetait la responsabilité sur les khârijites et faisait poursuivre, dans le Fârs, les agents de l'infortuné vizir. Il confiait, d'autre part, à l'un de ses émirs le soin de réprimer à Bukhârâ l'insurrection de Sharîk, un Arabe, qui entraînait derrière lui plusieurs milliers de chiites frustrés dans leurs aspirations et reprochant, aux nouveaux maîtres, leurs méthodes par trop brutales [1].

Le meurtre d'Abû Muslim. — Abû Muslim, dont Abû Ja'far al-Manṣûr utilisait une dernière fois les services pour réduire la sédition de son oncle 'Abd Allâh b. 'Alî qui s'était fait proclamer calife à Damas, périt lui-même assassiné en février 755, sur l'ordre du calife. Qu'il faille, avant tout, chercher la raison de cette sanglante disgrâce dans l'inquiétude que ne pouvait manquer d'inspirer l'autorité considérable dont Abû Muslim continuait de jouir en Khurâsân, on n'en saurait certes douter, mais on ne saurait, pour autant, faire systématiquement table rase des données de l'hérésiographie [2].

Shahrastânî a tracé de l'évolution d'Abû Muslim un portrait

1. Sur Abû Salâma, *EI*^{2} (*s. v.*) et *Vizirat*. — *B*, X, 39, 42 et 55. Sur l'insurrection de Sharîk, *B*, X, 56.

2. *B*, X, 66. — *Milal*, I, 248. — *Farq*, 242. — *Mouvements iraniens*, 210. — *EI*^{2}, I, 18 (*Abû Muslim*).

qu'on ne saurait tenir pour négligeable. D'abord partisan de Muḥammad b. al-Ḥanafîya, Abû Muslim, nous dit-il, fut initié par des missionnaires kaisânites à leur idéologie ésotérique et à leurs méthodes d'action clandestine. Éconduit par l'imâm Ja'far, à qui il avait fait des offres de service, il se rallia aux kaisânîya-'abbâsîya et finit à la tête de son propre parti, celui des rizâmîya, pour qui l'ordre de succession des imâms était le suivant : 'Alî, Muḥammad b. al-Ḥanafîya, Abû Hâshim, 'Alî b. 'Abd Allâh b. 'Abbâs, Muḥammad b. 'Alî et Ibrâhîm b. Muḥammad. Désigné, par Ibrâhîm, comme son successeur légitime, Abû Muslim pouvait donc se considérer comme abusivement écarté du pouvoir. — Une tradition, dont Dhahabî se fait l'écho, accuse Abû Muslim d'avoir cherché à évincer al-Manṣûr et à instaurer un État chiite.

Le massacre des râwandîya. — C'est contre les râwandîya extrémistes, qui voyaient en lui une incarnation de la divinité, qu'al-Manṣûr se tourna peu après, en 758. Il faisait arrêter à al-Hâshimîya, où ils étaient venus manifester autour du palais califien, les plus bruyants meneurs, que leurs partisans délivraient peu après [3]. L'émeute fut écrasée par l'armée qui massacra les rebelles, au nombre de six cents. Le calife prit part personnellement au combat, s'exposant aux flèches des insurgés. Il perdit, dans l'affaire, le chef de sa garde personnelle, 'Uthmân b. Nuhaik, qui avait organisé le meurtre d'Abû Muslim et auquel il donna pour successeur son frère 'Îsâ.

Un coup fort dur était ainsi porté à l'aile extrémiste des kaisânîya-'abbâsîya ou râwandîya, qui durent en arriver à soutenir, à la demande d'al-Mahdî, que Muḥammad avait directement désigné comme successeur son oncle al-'Abbâs. Cette dernière solution avait, entre autres avantages, celui d'écarter par avance les descendants de 'Alî de toute prétention à l'imâmat. L'ésotérisme kaisânite rallié à la dynastie abbasside finissait dans une idéologie de type imâmite fondant la dévolution de l'imâmat sur un texte et une désignation testamentaire.

Les abû-muslimîya. — On voit d'autre part se former, à partir de la mort d'Abû Muslim, une nouvelle secte kaisânite, celle des abû-muslimîya, qui refusait de croire à sa mort et

3. *B*, X, 75 et 76-77. — *Firaq al-shî'a*, 42-46. — *Mouvements religieux iraniens*, 210.

attendait son retour en tant que mahdî. La secte se maintint longtemps dans les provinces orientales du califat. « On donne de nos jours à ces abû-muslimîya, dans la région de Marw et de Hérat, rapporte Baghdâdî, le nom de barkûkîya ; quand on leur demande quel était l'homme que Manṣûr avait tué, ils vous répondent que c'était un démon qui avait pris l'apparence extérieure d'Abû Muslim » [4].

Le meurtre d'Abû Muslim n'entraîna pas de soulèvement généralisé en Khurâsân, mais il fut suivi de plusieurs séditions locales dont l'hérésiographie a conservé le souvenir. Pour le venger, Sunbâdh, un iranien originaire de Nîshâpûr, lançait, en 755, un appel à la révolte, réussissait à s'emparer de Qûmis, d'Ispahan et de Raiy. Il est considéré par les hérésiographes, qui l'excluent de l'Islam, tantôt comme un khurramî qui n'admettait aucune des interdictions légales, tantôt comme un mazdéen (*majûsî*) qui entendait dresser, contre la domination arabo-islamique, les khurramîya et les chiites [5].

Un corps expéditionnaire commandé par Jahwar b. Marrâr livrait aux insurgés, entre Hamadhân et Raiy, un combat victorieux ; Sunbâdh fut tué. Jahwar, après sa victoire, faisait à son tour sécession et se proclamait indépendant ; mais, traqué par les forces califiennes, il finissait par trouver refuge en Adharbaijân.

C'est encore aux abû-muslimîya que l'hérésiographie rattache Isḥâq al-Turkî qui, sensiblement à la même époque, fit une active propagande dans les milieux turco-iraniens de Transoxiane : Abû Muslim, qui continuait de vivre caché dans la région de Raiy, en sortirait un jour pour rétablir la justice [6]. Selon une autre tradition, Isḥâq enseignait qu'Abû Muslim était un prophète envoyé par Zoroastre et que ce dernier, toujours en vie, allait revenir pour restaurer sa religion. Le gouverneur du Khurâsân 'Abd al-Jabbâr al-Azdî qui, en 758, tenta de se soulever contre le calife, encouragea le mouvement d'Isḥâq al-Turkî tout en combattant le chiisme.

Muḥhammad b. 'Abd Allâh et le réveil du zaidisme. — Le mouvement chiite le plus grave auquel se heurta al-Manṣûr fut la révolte de Muḥammad b. 'Abd Allâh et de son frère

4. *Firaq al-shî'a*, 41-42. — *Maqâlât*, 21-22. — *Farq*, 243.
5. *Mouvements iraniens*, 137. — *B*, X, 73 et 74. — Sur les khurramîya ou khurramdînîya, cf. D. B. Margoliouth, *EI*, II, 1031 et *KMF*, 186.
6. *Mouvements iraniens*, 152-153. — *EI*², I, 61 (*'Abd al-Jabbâr*).

Ibrâhîm, deux descendants de Ḥasan, et dont le père ʿAbd Allâh avait été une des personnalités alides les plus en vue sur la fin des Omeyyades et au début des Abbassides [7]. Al-Saffâḥ avait eu beaucoup de difficultés à obtenir de Muḥammad et d'Ibrâhîm un ralliement fort réticent. La situation s'envenima après le meurtre d'Abû Muslim. Al-Manṣûr pouvait, d'autre part, prendre ombrage de la propagande entreprise par les émissaires des deux frères dans le Khurâsân où leurs menées trouvaient des intelligences.

Le calife, au cours de son pèlerinage à la Mekke en 758, fit arrêter ʿAbd Allâh. Les deux fils s'enfuirent dans le Sind, par Aden. On les signale, dans les années qui suivent, en Irak, à Kûfa et à Baṣra. Muḥammad envoyait en Égypte un de ses fils, ʿAlî, qui, avec l'aide d'un missionnaire, Khâlid b. Saʿîd, réussit à gagner quelques partisans et à tromper la vigilance du gouverneur, Ḥamîd b. Qaḥṭaba, que le calife relevait de ses fonctions [8]. Une insurrection se préparait en différents centres du califat.

Mettant à profit un nouveau pèlerinage entrepris pour des raisons politiques autant que religieuses, al-Manṣûr faisait arrêter, en 144/762, puis transférer en Irak, où beaucoup devaient mourir, ʿAbd Allâh et les descendants de Ḥasan résidant à Médine ; il changeait le gouverneur de la ville et faisait exercer une surveillance accrue sur les menées chiites ; les descendants de Ḥusain ne furent pas inquiétés.

Muḥammad b. ʿAbd Allâh, qui était revenu et se cachait à Médine, passait à la révolte ouverte le 23 septembre 762 (145 h.) avec un petit groupe de partisans. Il ne rencontra aucune résistance sérieuse, mais, s'il avait gagné à sa cause des sympathisants parmi les descendants de ʿAlî et des vieilles familles arabes, il était loin d'avoir fait, sur son nom, l'unanimité du chiisme. Son obstination à demeurer à Médine, facile à investir, contribua à sa perte. Al-Manṣûr confia le commandement d'un corps expéditionnaire à son neveu, ʿÎsâ b. Mûsâ, alors gouverneur de Kûfa. ʿÎsâ parvint, sans trop de peine, à détacher de Muḥammad b. ʿAbd Allâh un certain nombre de notables, puis passa à l'attaque. L'infortuné prétendant alide trouva la mort au combat le 6 décembre 762.

Ibrâhîm b. ʿAbd Allâh avait cependant, de son côté, lancé l'appel à la révolte, à Baṣra, le 23 novembre 762. Il fit occuper

7. *Imâmat du Yémen*, 44-50. — *B*, X, 83-84, 88. — *KMF*, 184. — *EI*, III, 710.
8. *Khiṭaṭ*, IV, 153.

les villes de Wâsiṭ, d'al-Ahwâz et de Fârs ; le Sawâd de Kûfa penchait en sa faveur. Dans l'Irak, en partie dégarni de troupe, une insurrection générale était à craindre. Al-Manṣûr, occupé à la construction de Baghdad, dut aller s'installer à Kûfa et mander d'urgence ʿÎsâ b. Mûsâ. Marchant sur Kûfa pour devancer ce dernier, Ibrâhîm rencontra le vainqueur de Médine le 14 février 763 à Bâkhamra ; il fut tué et sa tête envoyée au calife [9].

Muḥammad b. ʿAbd Allâh a laissé une réputation de sainteté qui lui a valu le surnom de « l'homme à l'âme pure » (*nafs zakîya*). Le zaidisme le présente comme un théologien éminent qui avait acquis une connaissance approfondie du *fiqh* et du hadîth et comme l'auteur d'un *Kitâb al-siyar* dont le hanafite Muḥammad al-Shaibânî aurait repris l'essentiel. Le muʿtazilisme le revendique parfois comme l'un des siens. Le sunnisme a été plus partagé ; si Muḥammad b. ʿAbd Allâh est en effet considéré comme une autorité digne de confiance par des traditionnistes comme al-Nasâ'î ou Ibn Ḥibbân al-Bustî, il est en revanche écarté par al-Bukhârî.

Bien que l'insurrection à laquelle Muḥammed b. ʿAbd Allâh a attaché son nom soit une insurrection zaidite, tendant à porter à l'imâmat un descendant de Fâṭima qui le revendiquait les armes à la main, on voit aussi participer à ce mouvement d'autres écoles ou d'autres groupements : des mughîrîya qui avaient échappé aux persécutions omeyyades [10] ; des qadarîya comme Muḥammad b. ʿAjlân (m. 765), traditionniste et jurisconsulte disciple de Wâṣil ; ʿAbd al-Ḥamîd b. al-Ḥakam (m. 770), qui commandait le corps de police des insurgés, ou encore Ibn Abî Di'b (m. vers 775), dont la participation est cependant plus contestée.

Il n'est pas exclu non plus que Muḥammad b. ʿAbd Allâh ait pu avoir l'appui, au moins moral, d'un certain nombre de docteurs de la Loi que le sunnisme, lui aussi alors en voie de formation, revendiquera comme exclusivement siens. Nous aurons à revenir plus loin sur le cas d'Abû Ḥanîfa et de Mâlik. Bien qu'il soit difficile d'admettre, tout au moins sans réserves, que deux traditionnistes comme Hushaim b. Bashîr (m. 799) et Yazîd b. Hârûn (m. 822) aient pu s'engager aussi activement en faveur de Muḥammad b. ʿAbd Allâh que certaines traditions se plaisent à l'affirmer, le simple fait que leur nom soit cité

9. *Imâmat du Yémen*, 51. — *B*, X, 91 et 95.
10. *Imâmat du Yémen*, 52 et 285. — *B*, X, 95.

montre, une fois de plus, combien il peut être dangereux de vouloir enfermer l'Islam dans des définitions d'écoles trop restrictives.

Muḥammad b. ʿAbd Allâh devenait, pour beaucoup, le *mahdî* attendu : non seulement pour un certain nombre d'anciens mughîrîya qui s'attendaient à le voir réapparaître un jour dans la mosquée de la Mekke, entre le *maqâm* d'Abraham et l'angle de la Kaʿba contenant la Pierre noire, mais aussi pour les muḥammadîya [11], dont l'hérésiographie fait une secte de type imâmite, et encore pour les jârûdîya, secte zaidite voisine par certains côtés de l'imâmisme et dont nous aurons à reparler plus loin.

L'échec de Muḥammad b. ʿAbd Allâh fut le point de départ d'une politique de répression contre le chiisme. Un fils d'Ibrâhîm, Ḥasan, qui continuait d'intriguer à Baṣra, fut emprisonné sur l'ordre d'al-Manṣûr. ʿAbd Allâh al-Ashtar, un fils de Muḥammad, qui avait été envoyé dans le Sind, fut tué en combat et son jeune fils confié à la garde du gouverneur de Médine [12]. Une tradition dont Ṭabarî se fait l'écho veut qu'à la mort d'al-Manṣûr on ait fait la macabre découverte d'une cave contenant un grand nombre de cadavres alides soigneusement étiquetés. Il est permis d'en douter ; ce que cherchait al-Manṣûr n'était certes pas de se débarrasser des Alides par des massacres qui n'eussent pas manqué de soulever une indignation largement partagée, tant était grande la vénération portée à la Famille du Prophète, mais de briser politiquement le chiisme.

11. Sur les muḥammadîya, *Maqâlât*, 25. — *Farq*, 42-44. — Les mughîrîya constituent une secte chiite fondée à Kûfa, sur la fin des Omeyyades, par Mughîra b. Saʿîd al-ʿIjlî, qui, nous dit-on, après avoir reconnu Muḥammad al-Bâqir, se présenta lui-même comme l'imâm dûment désigné par ce dernier dans l'attente du mahdî et finit par revendiquer pour lui-même la qualité de prophète (*nubûwa*). Le gouverneur d'Irak Khâlid b. ʿAbd Allâh al-Qasrî avait fait arrêter et supplicier Mughîra en 119 h. (*B*, IX, 323), mais la secte n'avait pas disparu et avait pour chef Jâbir al-Juʿfî (m. 128 ou 132 h.) et Bakr al-Aʿwar al-Qatât — personnages sur lesquels on ne sait rien. — Les *Maqâlât* parlent des mughîrîya à deux reprises : d'abord dans la catégorie des ghulât, ou chiites extrémistes, ensuite dans celle des rawâfiḍ-imâmîya ; la secte participait donc, tout à la fois, de l'idéologie propre aux ghûlat (*ḥulûl*, *nubûwa*, *ibaḥa*) et de celle des imâmîya (*naṣṣ*, *waṣîya*, *ʿiṣma*, *rafḍ* et *taqîya*). — Les mughîrîya soutenaient d'autre part, sur la nature de Dieu, être de lumière, sur la création, la valeur symbolique des lettres, l'anthropologie, un certain nombre d'idées que l'hérésiographie considère comme aberrantes et incompatibles avec les enseignements de l'Islam. — *Maqâlât*, 6-9 et 23-24. — *KMF*, 43-44, 55, 74 et 184. — *Farq*, 229-233. — *Uṣûl*, 47 et 231. — *Milal*, I, 134-135. — *MS*, I, 238. — *Moslem schismes*, 43-49.

12. *Imâmat du Yémen*, 53-54. — *B*, X, 108.

La succession de Jaʿfar al-Ṣâdiq et l'imâmisme. — Ainsi Jaʿfar al-Ṣâdiq, dont les duodécimains ont fait leur sixième imâm, et qui mourait peu de temps après, en 765, ne fut jamais inquiété [13]. Né vers 700 et remontant par sa mère à Abû Bakr, il avait mené à Médine une existence apparemment paisible consacrée à l'étude du hadîth et du *fiqh*. Sa mort est cependant parfois présentée comme suspecte : il aurait été, nous dit-on, empoisonné sur l'ordre d'al-Manṣûr — accusation qu'on ne saurait accueillir qu'avec les plus grandes réserves.

C'était, nous dit encore la tradition imâmite, l'homme le meilleur de son temps, si pieux qu'il se laissa détourner, par son zèle dévotionnel, de toute activité politique. On met aussi l'accent sur le caractère exceptionnel de sa science, tant exotérique qu'ésotérique, et sur l'infaillibilité de ses prémonitions. C'est lui, se plaît-on à dire, qui répandit la connaissance du *fiqh* imâmite ainsi que les connaissances réservées aux initiés et dont le chiisme et le soufisme extrémistes se targuent de détenir le précieux dépôt. La composition de l'encyclopédie des *Ikhwân al-ṣafâ'* lui est parfois attribuée, et il ne manque pas de sunnites — tel le soufi Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Sulamî — pour célébrer en lui le maître incontesté de l'exégèse allégorique.

Le sunnisme cependant, en règle générale, tout en entourant l'imâm Jaʿfar d'une grande vénération, conteste non seulement les exagérations dévotionnelles dont des admirateurs trop zélés croient le parer, mais plus encore le caractère exceptionnel et en quelque sorte surnaturel de ses connaissances et de ses inspirations. On estime, en effet, qu'il doit une bonne partie de sa science à des docteurs extérieurs au chiisme, comme Zuhrî ou ʿAṭâ' b. Abî Rabâḥ, et on fait aussi remarquer que, si des traditionnistes donnèrent parfois droit de cité à ses hadîths, beaucoup en revanche les rejetèrent ou s'en méfièrent [14].

Sa mort, qui survint peu de temps après celle de son fils Ismâʿîl, fut le point de départ d'un regroupement des sectes chiites, dont l'hérésiographie, tant sunnite qu'imâmite, a laissé un tableau dans l'ensemble concordant. L'imâm Jaʿfar devenait le *mahdî* attendu pour certains de ses partisans, les nâwûsîya [15], dont le chef de file, ʿAjlân b. Nâwûs, était un homme de Baṣra. Ces nâwûsîya, qui vouaient une vive hostilité aux

13. *EI²*, II, 384-385 (sur *Djaʿfar*). — *B*, X, 105. Pour le point de vue imâmite, excellente mise au point dans *Irshâd*, 249-263.

14. *MS*, II, 114-115 et 123-124.

15. *Maqâlât*, 25. — *Firaq al-shîʿa*, 57. — *Farq*, 39. — *KMF*, 79-80 et 212.

trois premiers califes, qualifiés par eux d'infidèles, se caractérisent aussi, dans le résumé qu'on nous fait de leurs idées, par un fidéisme étroit qui les amenait à voir, dans l'enseignement (*ta'lîm*) de leur imâm, la seule source de la vérité. Mais le clivage de beaucoup le plus lourd de conséquences, pour l'avenir, fut celui qui opposa les ismâ'îlîya aux mûsâwîya, c'est-à-dire, en prenant chacun de ces termes dans son sens large, ceux qui faisaient respectivement figurer Ismâ'îl ou Mûsâ al-Kâẓim dans la lignée de leurs imâms.

L'ismaélisme, dès ses débuts, apparaît comme fort diversifié. Les ismâ'îlîya *stricto sensu* [16] soutenaient que Ja'far avait désigné comme son successeur son fils Ismâ'îl et que ce dernier, toujours en vie, contrairement à la croyance couramment admise, mais en état d'occultation, était le *mahdî* qui devait un jour revenir pour rétablir la justice en ce monde. — Les qarmates (*qarâmiṭa*) [17] attribuaient la qualité de *mahdî* à Muḥammad b. Ismâ'îl tandis que les mubârakîya estimaient que l'imâmat, après Ja'far, était passé à Muḥammad b. Ismâ'îl et à ses decendants, parmi lesquels surgirait un jour le *mahdî* attendu [18].

Mûsâ b. Ja'far, surnommé al-Kâẓim, dont les duodécimains ont fait leur septième imâm, eut aussi ses partisans, mais ses deux demi-frères, Muḥammad et 'Abd Allâh, lui opposèrent les leurs. Aux partisans de Muḥammad l'hérésiographie donne le nom de shumaiṭîya [19], tiré de celui de leur fondateur, un certain Yaḥyâ b. Abî Shumaiṭ, et, aux partisans de 'Abd Allâh, l'appellation de 'ammârîya ou aftaḥîya [20], tirée du nom de leur chef, un certain 'Ammâr al-Aftaḥ qui n'est pas mieux connu. La mort de 'Abd Allâh, quelques semaines après celle de son père, amenait les 'ammârîya à se rallier à Mûsâ al-Kâẓim. — Les zurârîya [21] enfin, dont le fondateur, Zurâra b. A'yan (m. 767) était le fils d'une esclave d'origine byzantine, constituaient autant une école de théologie dogmatique qu'une secte chiite ;

16. *Maqâlât*, 26. — *Firaq al-shî'a*, 57-64. — *Farq*, 46. — *Tabṣîr*, 41. — *Mukhtaṣar*, 58-59. — *Milal*, I, 279-280, 330-333. — Malaṭî les cite comme la 13e secte des imâmîya et donne un exposé assez différent de celui que l'on trouve dans l'hérésiographie acharite. *Tanbîh*, 37. — *KMF*, 81, 213-217.

17 *Maqâlât*, 26. — *Tabṣîr*, 123-130. — *Mukhtaṣar*, 170-180.

18. *Maqâlât*, 26-27. — *Farq*, 47. — *Mukhtaṣar*, 59.

19. Ch. Pellat, *Oriens*, vol. 16 ; 1963 ; 99-109. — *Maqâlât*, 27. — *Tabṣîr*, 41. — *Firaq al-shî'a*, 64-65.

20. *Firaq al-shî'a*, 65-66, 72 et 93 (sous le nom de fatḥîya). — *Tabṣîr*, 41.

21. *Maqâlât*, 28. — *Farq*, 52. — *Tabṣîr*, 42. — *Mîzân*, I, 309.

d'abord partisan de 'Abd Allâh, mais, déçu par la connaissance imparfaite que ce dernier avait du *fiqh*, Zurâra rejoignit le camp de Mûsâ al-Kâẓim.

Les khaṭṭâbîya. — A toutes ces sectes considérées comme imâmites, il importe d'ajouter une autre secte extrémiste, celle des khaṭṭâbîya, dont le fondateur, Abû-l-Khaṭṭâb, un *maulâ* des Banû Asad, commença sa carrière comme missionnaire au service de Muḥammad al-Bâqir et de Ja'far, qui, tour à tour, le répudièrent [22]. De l'histoire de la secte on ne sait pratiquement rien si ce n'est que les khaṭṭâbîya furent combattus par le gouverneur de Kûfa, 'Îsâ b. Mûsâ, qui les fit massacrer dans la mosquée de la ville ; le *Kitâb firaq al-shî'a* a laissé un récit circonstancié de cet événement dont la date reste discutée, fixée, par les uns, en 755 et par les autres en 762.

Les khaṭṭâbîya assimilaient leurs imâms à des prophètes annonciateurs et législateurs et enseignaient l'existence simultanée de deux imâms : l'imâm parlant (*nâṭiq*) et l'imâm silencieux (*ṣâmit*). Ces deux imâms-prophètes participaient de la nature divine, recevaient l'assistance de l'Esprit saint et avaient droit, non seulement à l'obéissance des hommes, mais encore à leur adoration. Pour justifier ces prétentions, Abû-l-Khaṭṭâb se fondait sur le verset coranique où Dieu dit, en parlant d'Adam : « Si je le façonne et lui insuffle mon Esprit, alors tombez en prosternation devant lui. ». — Une hiérarchie cependant était établie entre les deux imâms, le *nâṭiq* étant supérieur au *ṣâmit*. Ainsi Muḥammad et Abû-l-Khaṭṭâb, « imâms parlants », étaient tous deux supérieurs respectivement à 'Alî et à Ja'far, imâms silencieux. Tous les descendants de l'imâm Ḥusain, d'une part, et tous les disciples d'Abû-l-Khaṭṭâb, d'autre part, étaient considérés comme la secte élue chérie de Dieu. La légitimité du faux témoignage était admise. Les khaṭṭâbîya, violemment combattus par l'hérésiographie sunnite et imâmite, sont rangés par elle dans la catégorie des partisans de l'incarnationnisme, de la métempsychose et de l'anthropomorphisme ; ils sont exclus des sectes musulmanes.

La secte commença de se scinder du vivant même de son fondateur, les mufaḍḍalîya [23] se désolidarisant d'Abû-l-Khaṭṭâb

22. *Firaq al-shî'a*, 37 et 57-60. — *Maqâlât*, 10. — *Farq*, 215. — D. S. Margoliouth, *EI*, II, 986-987 (*khaṭṭâbîya*). — B. Lewis, *The origins of isma'ilism*, 1940 et Ivanow, *The alleged founder of ismailism*, 1946. — *KMF*, 54, 63-64, et 81.

23. *Maqâlât*, 13. — *Farq*, 236. — *Milal*, I, 137-138. — *MS*, I, 239.

quand ce dernier fut désavoué par l'imâm Ja'far. Elle éclata en plusieurs sous-sectes après sa mort.

Les mu'ammarîya [24] firent de Mu'ammar, un homme de Kûfa, leur imâm parlant ; l'ésotérime de leur eschatologie et leur antinomisme les rapprochent des manṣûrîya.

Les bazîghîya [25] voyaient, dans un certain Bazîgh, leur *nâṭiq* ; ils revendiquaient, pour tout croyant, le droit de recourir à une exégèse allégorique et la possibilité de recevoir des illuminations divines susceptibles de le mettre au-dessus des anges porteurs de la révélation coranique. Le fidèle mourant après avoir voué à Dieu une adoration sincère était élevé dans le monde des réalités invisibles (*malakût*) où il rejoignait les autres membres de la communauté des élus.

Les 'umairîya [26], qui professaient des idées voisines, furent actifs à Kûfa, où Yazîd b. 'Umar b. Hubaira, qui les combattit, fit mettre à mort leur chef. — Toutes ces idées ésotériques, d'inspiration gnostique, développées dans des milieux fort imparfaitement connus, étaient incompatibles avec le sunnisme et l'imâmisme tels que ses grands théologiens l'élaboraient. Beaucoup cependant passèrent dans d'autres sectes extrémistes, comme les nuṣairîya, sans qu'il soit possible d'en suivre le cheminement.

Les insurrections et les premiers royaumes khârijites. — Les khârijites de leur côté rappelèrent bien vite au califat leur existence. Dès 750 ils s'étaient agités en Jazîra sous la conduite d'un certain Buraika, s'unissant à des partisans des Omeyyades contre les nouveaux maîtres [27]. — La révolte la plus grave éclatait en 134/752 dans l'Omân où les ṣufrîya, fortement implantés, entendaient défendre l'entrée de leur territoire aux ibâḍîya de Shaibân b. Salâma, contraint de quitter le Khurâsân [28]. Contre ces réfractaires commandés par Julandâ, al-Saffâḥ envoya de Baṣra une double expédition, maritime et terrestre, sous le commandement de Khâzim b. Khuzaima. Les khârijites furent battus, en partie massacrés, et l'autorité abbasside reconnue dans la contrée, dont le khârijisme ne fut pas pour autant extirpé.

24. *Maqâlât*, 11. — *Farq*, 236. — *Moslem schisms*, 63-64. — *KMF*, 54.
25. *Maqâlât*, 12. — *Farq*, 236. — *Uṣûl*, 295. — *MS*, I, 239. — *Moslem schisms*, 64-65. — *KMF*, 54.
26. *Maqâlât*, 12. — *Farq*, 236. — *Moslem schisms*, 65.
27. *Târîkh*, VI, 101. — *B*, X, 53.
28. *Târîkh*, VI, 114. — *B*, X, 56-57.

Le terrain d'implantation par excellence du khârijisme restait la Tripolitaine et l'Afrique du Nord, où deux longues révoltes tinrent en échec, sous al-Manṣûr, l'autorité du califat. En 140/757 les ibâdites de Tripolitaine prenaient pour chef Abû-l-Khaṭṭâb al-Ma'âfirî, qui faisait partie d'une équipe de cinq missionnaires envoyés de Baṣra au Maghrib pour y prêcher la bonne doctrine [29]. Les tribus ralliées à l'ibâdisme, Hauwâra et Nafûsa, sous la conduite de leur imâm, faisaient la conquête de la Tripolitaine et installaient à Tripoli leur capitale. En 141/758 Abû-l-Khaṭṭâb al-Ma'âfirî s'emparait de Qairawân dont un ibâdite d'origine iranienne, 'Abd Allâh b. Rustum, devenait le gouverneur. Ainsi se constituait un État ibâdite qui embrassait la Tripolitaine, la Tunisie et la partie orientale de l'Algérie, tandis que les ṣufrîya, de leur côté, avaient réussi à prendre pied à Sijilmâsa, dans le Sud marocain [30].

La réaction du califat ne se fit pas attendre. Dès avril 759, le gouverneur d'Égypte Muḥammad b. al-Ash'ath al-Khuzâ'î envoyait en Ifrîqiya un premier corps expéditionnaire, qui fut battu. A la suite d'un nouvel échec, il prit lui-même le commandement d'une troisième expédition [31]. Après avoir infligé aux khârijites une défaite sanglante à l'est de Tripoli, il rétablissait, à Qairawân, l'autorité califienne, mais ne put étendre la reconquête du pays au-delà de l'Ifrîqiya. 'Abd al-Raḥmân b. Rustum, cependant, fondait l'émirat ibâdite de Tâhart et le sufrite Abû Qurra établissait à Tlemcen un autre émirat khârijite [32].

Les hostilités reprirent en 770, quand les ibâḍîya de Tâhart et du Jabal Nafûsa, auxquels s'étaient joints les ṣufrîya de Tlemcen, lancèrent, sous le commandement d'Abû Ḥâtim Ya'qûb, d'Abû 'Âd et d'Abû Qurra, une nouvelle offensive contre Qairawân dont le gouverneur abbasside était, depuis quelques années, 'Umar b. Ḥafs, que sa carrière orientale avait familiarisé avec ces problèmes [33]. Les émirs khârijites réussissaient à encercler les forces abbassides dans le Zâb, à Tobna, quand la vénalité d'Abû Qurra, si l'on en croit la tradition, permit à 'Umar b. Ḥafṣ d'échapper à un premier désastre ;

29. *Histoire du Maroc*, I, 101-102. — *EI*², 128 (sur *Abû-l-Khaṭṭâb al-Ma'âfirî*). — En 152 h. une révolte khârijite éclate dans le Sijistân, le gouverneur abbasside est tué. *B*, X, 109.
30. G. Marcais, *EI*, III, 1270-1271. — *Histoire de l'Afrique du Nord*, 29-40. — Pour les Banû Miḍrâr, *EI*, IV, 420.
31. *EI*², 138 (sur *Abû-l-Khaṭṭâb*).
32. *EI*, IV, 844 (sur *Tlemcen*).
33. *EI*, III, 1048. — *B*, X, 110 et 113.

assiégé dans Qairawân ce dernier trouvait cependant la mort au combat en novembre 771 (fin 154 h.). L'Ifrîqiya et sa capitale tombaient de nouveau sous la domination khârijite.

Al-Manṣûr fit un effort considérable, dans les dernières années de son règne, pour combattre l'insurrection. Il confia à Yazîd b. Ḥâtim le commandement d'un corps expéditionnaire fort important : « 50.000 hommes, nous dit-on, pour l'équipement desquels 63 millions de dirhems furent dépensés, somme jamais atteinte pour une armée ». Les khârijites qui avaient marché au devant des troupes califiennes, subirent, en 155/772, un terrible désastre en Tripolitaine à l'ouest de Djenbi. Leurs chefs Abû Ḥâtim et Abû ʿÂd furent tués. Qairawân fut reconquise par Yazîd b. Ḥâtim qui, pendant une quinzaine d'années, jusqu'en 172/787, resta gouverneur d'Ifrîqiya, employant la manière forte pour briser le khârijisme. « Dès ce moment, écrit Ibn Khaldûn, l'esprit d'hérésie et de révolte qui avait si longtemps agité les Berbères d'Ifrîqiya se calma tout à fait ». Le khârijisme cependant restait bien vivant. En 772 les Banû Midrâr étaient devenus les émirs de la principauté sufrite de Sijilmâsa. Les Rustamides de Tâhart consolidaient leur pouvoir [34]. La résistance khârijite, en faisant barrage au califat abbasside, facilitait enfin l'implantation de l'émirat sunnite des Omeyyades d'Espagne.

La lutte contre des zindîqs. — Un traditionniste de Kûfa, d'époque omeyyade, Manṣûr b. al-Muʿtamir (m. 750) écrivait : « Dieu envoya Adam avec une Loi (*sharîʿa*), et les hommes suivirent la Loi d'Adam jusqu'à l'apparition de la *zandaqa* ; alors la Loi d'Adam disparut. Dieu envoya ensuite Noé avec une Loi ; les hommes suivirent la Loi de Noé et seule la *zandaqa* la fit disparaître. Dieu envoya alors Abraham et les hommes suivirent la Loi d'Abraham jusqu'à l'apparition de la *zandaqa* ; et la Loi d'Abraham disparut. Puis Dieu envoya Moïse et les hommes suivirent la Loi de Moïse jusqu'a l'apparition de la *zandaqa* ; et la Loi de Moïse disparut. Dieu envoya Jésus et les hommes suivirent la Loi de Jésus jusqu'à l'apparition de la *zandaqa* ; et la Loi de Jésus disparut. Dieu envoya enfin Muḥammad avec une Loi ; nous ne craignons la disparition de cette Loi que par la *zandaqa*. » [35]

La « *zandaqa* » permettait ainsi de réunir, sous une appella-

34. *EI*, III, 888 et 1270 ; IV, 419-420 et 1048.
35. *Ibn Baṭṭa*, 58 et note 3.

tion commune et en les considérant comme passibles du châtiment suprême, tous ceux qui, par leur attitude d'esprit ou leur mode de vie, heurtaient la Loi révélée : les adeptes des doctrines dualistes dont la conquête musulmane, en terre iranienne, avait préparé un véritable renouveau, les schismatiques de tous genres dont la religion trop personnelle faisait un usage excessif de l'exégèse allégorique, les sceptiques, les libertins ou les athées, tous ceux enfin qui, par leur attitude trop critique à l'égard de la révélation ou de la tradition, étaient censés constituer, pour la communauté, une source de corruption ou de troubles [36].

Les derniers Omeyyades, en traquant le chiisme extrémiste ou les jahmîya, avaient ouvert la voie dans cette lutte contre l'hérésie et al-Manṣûr les avait suivis. Bien que la chronologie des mesures prises contre les zindîqs soit fort mal connue, c'est sous al-Manṣûr que fut exécuté, en 762 ou en 772, Ibn al-Muqaffaʿ dont les affinités manichéennes, en dépit de sa conversion à l'Islam, semblent difficiles à mettre en doute et dont la culture iranienne était de nature à inquiéter un régime qui restait fidèle à l'arabisme. En suggérant au calife, dans son épître sur les Compagnons, de faire unifier la loi religieuse, Ibn al-Muqaffaʿ laissait ainsi entendre que la Loi révélée était, en fait, une création humaine bien imparfaite par ses diversités et ses contradictions [37]. — C'est sous al-Manṣûr encore, en 772, selon certaines sources, que fut exécuté un autre zindîq notoire, Ibn Abî-l-Aujâ, que la tradition accuse d'être un *mubâḥî*, un négateur de la Loi, qui avait inventé, nous dit-on, 4.000 hadîths pour « interdire aux gens ce qu'elle permettait et permettre ce qu'elle interdisait » [38].

L'amnistie dont al-Mahdî prenait l'initiative, au lendemain de son avènement, laissait espérer une politique d'apaisement. Parmi les prisonniers libérés figuraient deux chiites connus : Ḥasan b. Ibrâhîm, un fils du vaincu de Bâkhamra, et Yaʿqûb b. Dâwûd, dont le calife devait faire, pendant six ans, un de ses conseillers, avec l'espoir de rapprocher Alides et Abbassides [39]. Des agitations multiples et persistantes allaient cependant

36. *EI*, IV, 1298-1299 (*zindîq*). — *Ḥallâj*, 186-188. — *Ḥanâbila*, II, 37 et 38. — *Ibn Baṭṭa*, 56 note 2 et 59 note 2.
37. D. Sourdel, in *Arabica*, 1954 ; 307-323. — *B.* X, 96. — *Elaboration de l'Islam*, 26-27.
38. Pour Ibn Abû-l-Aujâ' : *B*, X, 113 et Ḥammâd ʿAjrad, *B*, X, 114 et 151. — *Elaboration de l'Islam*, 25.
39. *B*, X, 149. — *Mouvements iraniens*, 91-93. — *Elaboration de l'Islam*, 25.

mettre al-Mahdî devant la nécessité d'intensifier la lutte contre la *zandaqa* en la confiant à un organisme d'État. C'est en 782 que commença la grande persécution. Parmi les personnalités qui en furent victimes figuraient des schismatiques de tous bords, depuis quelques manichéens jusqu'à des chiites extrémistes ou modérés, des littérateurs et des poètes.

Des persécutions eurent encore lieu sous al-Hâdî. Deux chiites notoires, Yaqtîn b. Mûsâ, qui avait cependant servi le califat, et son fils 'Alî furent exécutés. Al-Rashîd engagea de nouvelles poursuites contre les zindîqs [40]. Allant moins loin que son prédécesseur, il accordait une promesse de sauvegarde à ceux qui étaient en fuite ou se cachaient, à l'exception de quelques Alides considérés comme particulièrement dangereux. A ces mesures de rigueur, le califat était acculé par les attaques répétées de ses nombreux adversaires.

La révolte des muqanna'îya et des muḥammira. — Dès 778, avait éclaté, dans les premières années du règne d'al-Mahdî, dans la région de Marw, la révolte des muqanna'îya, dont le chef ,al-Muqanna', un iranien, avait été ainsi surnommé parce qu'il se cachait le visage sous un voile ou, selon d'autres sources, sous un masque d'or [41]. Al-Mahdî mettait à la disposition du gouverneur du Khurâsân des moyens dont l'importance témoigne de la gravité de la situation. La révolte s'étendait en 781 aux régions de Bukhârâ et de Samarqand. Mais, traqué par les forces lancées à sa poursuite, al-Muqanna' finissait par se réfugier dans un château fortifié de la région de Kishsh où il s'empoisonnait avec ses femmes.

L'hérésiographie musulmane fait de ces muqanna'îya des abû-muslimîya extrémistes ; elle les accuse d'être tombés dans l'incarnationnisme, la métempsychose et l'anthropomorphisme : Dieu, après s'être successivement révélé dans Adam, Seth, Noé, Abraham, Moïse, Jésus, Muḥammad et Abû Muslim, s'était incarné dans la personne d'al-Muqanna', le meilleur de tous ces prophètes, chacun d'eux devant être tenu pour supérieur à celui qui le précédait. Les muqanna'îya sont aussi définis comme des antinomistes et des libertins (*mubâḥîya*) ne reconnaissant aucune des interdictions de la Loi. On les présente enfin comme des terroristes tenant pour licites la vie, la famille et les biens de leurs adversaires.

40. *B*, X, 161. — *Mouvements iraniens*, 92-93. — *Vizirat*, 112.
41. *Farq*, 243-245. — *Milal*, I, 248. — *Moslem schisms*, 76 note 5. — *Mouvements iraniens*, 180-182.

C'est à un mouvement fort voisin qu'à la même date, al-Mahdî eut à faire face, avec les muḥammira [42], qui se soulevèrent dans le Jurjân, à l'angle sud-est de la Caspienne, en prenant pour emblème la couleur rouge. La révolte fut réprimée par des forces envoyées du Ṭabaristân. Les muḥammira ne se tenaient cependant pas pour battus, puisqu'on les voit de nouveau se soulever en 796 toujours dans la province du Jurjân, tandis que, dans le Jibâl et l'Adharbaijân, les khurramîya, avec Bâbak, commençaient à faire parler d'eux dès 808. C'est aux khurramîya que l'hérésiographie musulmane rattache les muḥammira, dont elle fait des négateurs de la Loi révélée bien que certains auteurs voient en eux des mazdakîya — ce qui n'est pas contradictoire si l'on admet que les khurramîya sont des néo-mazdakîya.

L'affaire de Fakhkh et les Idrissides. — La disgrâce, en 782, de Ya'qûb b. Dâwûd qui, en dépit de ses sympathies chiites, avait joui de la confiance d'al-Mahdî, marquait l'échec d'une tentative de réconciliation entre Abbassides et Alides [43]. Voué à cette double suspicion à laquelle tant de conciliateurs se sont exposés en voulant rapprocher des partis qui, par leur nature même, s'excluent, ou victime d'un esprit d'intrigue trop subtil, Ya'qûb avait été un zaidite trop connu pour ne pas être soupçonné d'avoir favorisé ses anciens partisans, tandis que ces derniers ne semblaient pas avoir gardé en lui une entière confiance. Dénoncé par ses adversaires, pour complot chiite, il fut destitué et emprisonné tandis que les gouverneurs qu'il avait fait nommer étaient destitués. Le conflit qui paraissait inévitable sur la fin du règne d'al-Mahdî fut hâté par la méfiance avec laquelle al-Hâdî traita les chiites dont il redoutait les prétentions et les intrigues.

Une nouvelle insurrection dirigée par un hasanide, Ḥusain b. 'Alî b. Ḥasan, « l'homme de Fakhkh » (*ṣâḥib Fakhkh*), éclata à Médine en 169/786 pendant l'absence du gouverneur. Ḥusain b. 'Alî fut proclamé imâm, dans la mosquée du Prophète, par ses partisans qui arboraient la couleur blanche et lui jurèrent fidélité sur le Coran et la Sunna [44]. Partisans du blanc et partisans du noir en vinrent aux mains dans les rues de la ville.

42. *Farq*, 251 et 268-269. — *B*, X, 135 et 207. — *Mouvements iraniens*, 108-109 et 220.
43. *Vizirat*, 110.
44. *EI*, II, 47 (*Fakhkh*) — (*Le 8 dhû-l-ḥijja 169*). — *B*, X, 157. — *Imâmat du Yémen*, 58.

Ḥusain b. ʿAlî, quittant Médine pour la Mekke à la veille du pèlerinage, afin d'y recruter de nouveaux partisans, se heurta à Fakhkh aux troupes gouvernementales, et mourut au combat, le jour dit de l'Abreuvement (*tarwiya*), le 11 juin 786.

La révolte de Fakhkh, mal préparée, coûta la vie à un bon nombre d'Alides ; elle eut cependant pour conséquence d'aboutir à la fondation du premier émirat zaidite. Idrîs b. ʿAbd Allâh, un frère de Muḥammad b. ʿAbd Allâh, après avoir participé à l'insurrection, réussissait à gagner le Maghrib grâce à des complicités en Égypte et à jeter, dans la région de Volubilis, les fondements de la première grande dynastie marocaine, celle des Idrissides [45]. Idrîs b. ʿAbd Allâh mourut en 793 et, là encore, les traditions ne manquent pas pour venir accuser le calife al-Rashîd de l'avoir fait empoisonner et donner le nom de l'émissaire chargé de cette sinistre besogne.

Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh et les Barmakides. — Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh, un frère de Muḥammad b. ʿAbd Allâh et un oncle du fondateur de la dynastie idrisside, qui avait participé à la révolte de Fakhkh, avait réussi à échapper à la police abbasside et mena la vie errante et clandestine qui fut celle de plus d'un prétendant chiite [46]. Sous le règne d'al-Rashîd, qui avait mis sa tête à prix, on le signale tour à tour en Irak et à Raiy, puis dans le Khurâsân et le Juzâjân où, partout, il bénéficie de nombreuses complicités. Après un séjour de trois ans dans différents centres du Khurâsân, il passe en Transoxiane où il demeure pendant plus de deux ans, faisant, nous dit-on, un certain nombre de conversions à l'Islam. Passant par Qûmis, il s'était rendu dans le Ṭabaristân et avait enfin trouvé asile auprès du souverain du Dailam. C'est de là qu'encouragé par de nombreux partisans, il lançait en 175/792 un appel à la révolte contre le califat abbasside.

Pour en venir à bout, al-Rashîd confiait à al-Faḍl al-Barmakî, le fils de son tout-puissant vizir Yaḥyâ b. Barmak, le gouvernement des provinces menacées et mettait à sa disposition de puissants moyens. C'est cependant par des voies pacifiques qu'al-Barmakî réussit à obtenir de Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh, à qui

45. *Histoire du Maroc*, I, 107 et suiv. — *EI*, II, 478. — *Imâmat du Yémen*, 58. — Une allusion contenue dans les *Maqâlât* (79) d'al-Ashʿarî fait commencer dès 145 h., avec la révolte de Muḥammad al-Nafs al-Zakîya, les débuts de la propagande de Idrîs b. ʿAbd Allâh.

46. Révolte de Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh en 176/792 : *B*, X, 167-168. — *Imâmat zaidite du Yémen*, 59-64. — *Historiae*, II, 462-463. — *Maqâtil al-ṭâlibîyîn*, 308-322.

une promesse de sauvegarde fut accordée avec une solennité particulière, une soumission honorable. L'envoi de ce document, écrit de la main du calife, garanti par les docteurs de la Loi et les Hachémites de Bagdad, s'accompagnait de riches cadeaux à l'adresse du rebelle et de vives félicitations à celle d'al-Barmakî pour avoir su, sans effusion de sang, rétablir la paix entre Abbassides et Alides.

Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh se retira à Médine. Sa mort reste entourée de mystère. Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî rapporte qu'il mourut en prison, victime une fois de plus de la duplicité de ses adversaires, dans une alternance raffinée des supplices de la faim et du fouet. On peut là encore douter de cette affirmation. Mais s'il est vrai que le califat paraissait désireux de trouver, au problème chiite, un compromis qui eût sauvegardé le principe de la légitimité abbasside, il frappait ou laissait frapper les intransigeants ou les exaltés. Le saiyid al-Ḥimyarî (m. 173/789), qui était mort après s'être fait, dans des vers enflammés, le porte-parole des doléances et des revendications chiites, ne reçut pas une sépulture musulmane [47].

Les débuts de la littérature zaidite. — L'agitation zaidite, que jalonnent, sous les premiers Abbassides, les mouvements insurrectionnels de Muḥammad b. ʿAbd Allâh, de Ḥusain b. ʿAlî, et de Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh, s'accompagna d'un essor littéraire qui eut, avec l'œuvre attribué à Zaid b. ʿAlî et à son entourage, sa part dans la naissance des premières disciplines islamiques : l'exégèse coranique, le *fiqh*, la *sîra* et l'histoire.

Muqâtil b. Sulaimân (m. 150/767) [48], commentateur du Coran et traditionniste, était un zaidite, qui professait la doctrine murjite excluant les œuvres de la foi, et qui composa une réfutation des qadarîya et des jahmîya. Les auteurs sunnites l'ont diversement jugé, le critiquant parfois vivement, mais ne se privant pas, à l'occasion, de faire appel à son autorité.

Abû Mikhnaf (m. 157/774) [49] appartenait à une grande famille chiite d'Irak. Le *Fihrist* d'Ibn al-Nadîm donne la longue énumération des monographies que cet auteur consacra à divers épisodes de la vie du Prophète, en particulier à ses expéditions

47. Sur le Saiyid al-Ḥimyarî (m. 173/789) : *EI*, IV, 78-79. — *Farq*, 30. — *B*, X, 173-174 (sous l'année 179).

48. M. Plessner, *EI*, III, 760. — Sur la littérature zaidite en général, cf. les travaux de R. Strothmann, *EI*, IV, 1266 (*zaidîya*). — *Die Litteratur der Zaiditen*, dans *Der Islam*, (1910, I, 354-368 et II (1911), 49-78).

49. H. A. R. Gibb, *EI*², 1444 (*s. v.*). — *G*, I, 65 et *S*, I, 101. — *MS*, III, 19. — *Kutub al-shîʿa*, nº 575.

guerrières où 'Alî s'illustra, aux luttes de ce dernier contre ses adversaires, au martyr de Ḥusain et aux premières insurrections chiites. Une partie de ses œuvres est passée dans Ṭabarî (m. 310/923), lui-même fortement anti-omeyyade et enclin à ménager un chiisme disposé à composer avec le califat abbasside. Le théologien duodécimain Abû Ja'far al-Ṭûsî (m. 460/1068) se flattait d'avoir connu toutes ces monographies. Mais Abû Mikhnaf a rencontré, dans le sunnisme, de nombreux et violents adversaires qui l'ont regardé comme peu digne de confiance et parfois même dénoncé comme un véritable faussaire.

Abû Mikhnaf trouva des continuateurs dans Muḥammad al-Kalbî (m. 146/763), qui enseigna l'exégèse coranique et le hadîth à Kûfa, et dans le fils de ce dernier, Hishâm al-Kalbî (m. vers 204/819), lui aussi à l'honneur dans le *Fihrist* [50]. Parmi les nombreux ouvrages qui sont attribués à Hishâm et dont les titres ont été conservés, les grands épisodes de l'histoire du chiisme et la critique des trois premiers califes occupent une place de choix. Son *Kitâb mathâlib al-ṣaḥâba*, encore utilisé par al-Ḥillî (m. 726 h.), eut un grand retentissement. Le sunnisme, par la voix d'Ibn Ḥanbal, de Daraquṭnî, d'Ibn Ḥibbân al-Bustî et de bien d'autres encore, a jugé les deux Kalbî avec une grande sévérité, dénonçant en eux des menteurs et des falsificateurs de la tradition.

La révolte khârijite de Ḥamza b. Adrak. — Le khârijisme suscita au califat, sous al-Rashîd, de nouvelles difficultés. La révolte la plus longue éclata dans le Khurâsân sous la direction de Ḥamza b. Adrak, qui appartenait à une nouvelle secte khârijite, celle des 'ajârida dont le fondateur, 'Abd al-Karîm b. 'Ajarrad, se sépara lui-même, dans des circonstance mal connues, des 'aṭawîya, une subdivision, nous l'avons vu, des najadât, dont il paraît bien cependant avoir gardé, dans les lignes maîtresses, toute l'idéologie [51].

La révolte débuta en 179/795 à Bâdaghis, mais Ḥamza, avec ses partisans, les ḥamzîya, pour s'imposer et avant de prendre le titre califien d'émir des croyants, dut d'abord combattre d'autres groupements khârijites.

50. *EI*, II, 730-731. — *MS*, III, 19.
51. On trouvera un long récit de la révolte de Ḥamza b. Adrak, qui commença en 179 h., dans *Farq*, 76-80. — Voir aussi *B*, X, 173-175 et 186. — *Mouvements iraniens*, 54-56. — *Milal*, I, 203. — Sur les 'ajârida en général, cf. R. Rubinacci, *EI*', 213 (*s. v.*). — L. Veccia Vaglieri, *Le vicende del hârijismo in epoca abbasside*, *RSO*, 1949.

Les ḥamzîya, encouragés par ces premiers succès, marchèrent sur Hérat, dont le gouverneur était alors 'Amr b. Yazîd al-Azdî, mais dont ils ne purent s'emparer. 'Amr ayant été tué en combat dans la région de Bûshanj, un nouveau gouverneur fut nommé à Hérat : 'Alî b. 'Îsâ b. Mâhân qui infligea aux rebelles une sanglante défaite où une soixantaine de leurs chefs trouvèrent la mort.

Ḥamza, après ces échecs, se repliait dans le Sijistân et tentait de pénétrer par ruse dans la ville de Zaranj ; il dut une nouvelle fois se retirer. On le signale ensuite dans le Kirmân, où il se heurtait à d'autres sectes khârijites, qui appartenaient aux 'ajârida mais refusaient de le reconnaître pour chef. C'est ainsi qu'il dut livrer combat aux khalafîya, nombreux dans le Mikrân, où ils avaient pour chef un certain Mas'ûd b. Qais que d'aucuns tenaient pour le *mahdî*, et à une autre secte ajradite, celle des tha'âliba, dont il ne vint à bout qu'en les décimant [52].

Le calife al-Ma'mûn mit fin à la rebellion en chargeant, en 205/820, le nouveau gouverneur du Khurasân, Ṭâhir al-Bûshanjî, de conduire les opérations de répression. Ce sont les habitants de Nîshâpûr qui, s'organisant en groupes d'autodéfense, finirent par mettre un terme aux méfaits de Ḥamza, en le massacrant avec ses hommes.

Ḥamza b. Adrak avait adopté, sur le problème du libre arbitre, la doctrine des qadarîya, tout en continuant de soutenir, avec d'autres khârijites, que les enfants des infidèles, même non encore doués de raison, étaient voués à un châtiment éternel. Mais ses idées les plus intéressantes, pour la connaissance même de son action, concernent la guerre sainte (*jihâd*). C'était un devoir de stricte obligation, soutenait-il, que de combattre uniquement le sultan, c'est-à-dire, avant tout, l'autorité du califat, et tous ceux qui la reconnaissaient ou lui apportaient assistance sous quelque forme que ce fût. Il estimait que l'on devait tenir pour de véritables affiliés et des sympathisants en puissance tous ceux qui, s'abstenant de combattre ses idées, se tenaient à l'écart du conflit. Cette volonté évidente de ménager attentistes et neutralistes, dans un souci de tactique politique, n'empêchait par Ḥamza de mettre en œuvre, contre ses adversaires, des procédés d'action terroriste que l'hérésiographie dénonce comme incompatibles avec l'éthique musulmane de la guerre [53].

52. Sur les khalafîya et les tha'âliba, cf. *Farq*, 75 et 80.
53. Pour la doctrine de Ḥamza b. Adrak, *Farq*, 75 et 77.

Baghdâdî, qui s'est assez longuement intéressé à l'histoire de la révolte, donne sur l'organisation intérieure du mouvement, quelques précisions complémentaires. Ḥamza avait à son service, nous dit-il, trois collaborateurs directs, chargés l'un du commandement de son armée, l'autre de sa garde particulière et le troisième, un cadi, qui avait pour tâche d'organiser la justice dans les provinces conquises. Un corps de missionnaires, parmi lesquels figuraient des poètes de talent, comme Ṭalḥa b. Fahd, étaient chargés de la propagande politique et religieuse.

La succession de Mûsâ al-Kâẓim et la théologie imâmite. — Né en 128/745 à al-Abwâ, le lieu de sépulture d'Amîna, la mère du Prophète, Mûsâ al-Kâẓim mourut en 183/799 [54]. Il avait été arrêté une première fois par al-Mahdî qui l'avait fait venir à Bagdad et renvoyé à Médine, puis par al-Rashîd qui le fit venir et enfermer à Bagdad ; c'est en captivité qu'il mourut.

Ce fut, nous assure la tradition imâmite, un homme d'une exceptionnelle sainteté, le plus savant et le plus pieux de son temps. L'infaillibilité de ses prémonitions est attestée par le témoignage de Shaqîq al-Balkhî, le célèbre soufi, qui put assister à quelques-uns de ses miracles. C'est lui aussi qui amena, rapporte-t-on, le mystique bagdadien Bishr al-Ḥâfî à faire acte de repentir et à se convertir après une vie de dissipation [55].

Mûsâ al-Kâẓim reste, devant le sunnisme, un homme fort respectable par sa science et la profondeur de sa foi. Le hanbalite Abû Ḥâtim al-Râzî le considérait comme un saint homme méritant le titre de « véridique » et comme l'un de ceux que l'on pouvait prendre en toute confiance pour guides. Les deux grands traditionnistes sunnites al-Tirmidhî et Ibn Mâjah citent des hadîths en sa faveur. Mais on s'est attaché aussi, en milieu sunnite, à souligner que Mûsâ, en raison même de sa vie plus troublée, ne fut pas, dans la connaissance du hadîth, un homme aussi éminent que ses trois prédécesseurs : ʿAlî b. Ḥusain, Muḥammad al-Bâqir, et Jaʿfar al-Ṣâdiq. C'est ainsi que ni lui ni ses successeurs ne figurent dans les grands recueils consacrés aux hadîths et aux fatwâs attribués aux grands Anciens (*salaf*), comme ceux que composèrent ʿAbd Allâh b. Mubârak, Saʿîd b. Manṣûr, ʿAbd al-Razzâq ou Abû Bakr b. Abî Shaiba.

54. Sur la personne même de Mûsâ al-Kâẓim (m. 183/799), cf. STROTHMANN, *EI*, III, 791. — *B*, X, 183. — *MS*, II, 114-116 et 124-125. — *Irshâd*, 263-277. — *Maqâtil al-ṭâlibîyîn*, 172-176.

55. *MS*, II, 124-125.

Sa mort marque cependant un moment important dans l'histoire du chiisme. L'hérésiographie oppose aux wâqifîya qui, sous des formulations diverses, refusaient de reconnaître la réalité de sa mort ou en doutaient, les qaṭʿîya, qui l'admettaient et soutenaient que Mûsâ avait désigné comme successeur son fils ʿAlî al-Riḍâ, le huitième imâm des duodécimains.

Les wâqifîya constituaient, pour leur part, un ensemble fort diversifié de tendances. Pour les mûsâwîya *stricto sensu*, parfois désignés sous le nom pérjoratif de *mamṭûra*, de « chiens trempés de pluie », Mûsâ al-Kâẓim était le *mahdî* attendu [56]. — Pour d'autres, Mûsâ était bien mort mais, aussitôt ramené à la vie, il vivait en état d'occultation, rencontrant ou recevant certains de ses disciples dont il dirigeait l'action. — Pour d'autres encore, Mûsâ était toujours en vie et dans la clandestinité ; il convenait, donc, en attendant son retour, de considérer comme ses délégués (*khalîfa*) tous les imâms investis. — Une secte, celle des basharîya, très hostile à ʿAlî al-Riḍâ, allait plus loin encore : Mûsâ al-Kâẓim, toujours en vie, mais caché, avait désigné comme délégué, durant son absence, Muḥammad b. Bashîr, dont il avait fait son exécuteur testamentaire (*waṣî*), auquel il avait inculqué (*taʿlîm*) sa science et auquel il avait délégué (*tafwîḍ*) le soin de veiller sur sa communauté [57].

Aux qaṭʿîya se rattachent plusieurs sectes fondées par des théologiens en renom, dont l'œuvre n'a pas été conservée mais qui, autant qu'on en puisse juger, firent beaucoup pour l'élaboration du chiisme. Hishâm b. al-Ḥakam (m. vers 198/814) [58], le patron des hishâmîya ḥakamîya, dont la théodicée anthropomorphiste heurta de front le muʿtazilisme, paraît bien avoir été le premier à donner à la théorie de l'imâmat, dans la doctrine chiite, la place centrale qu'elle allait désormais y tenir. — Les yûnusîya eurent pour fondateur Yûnus b. ʿAbd al-Raḥmân al-Qummî (m. 208/824), dont la théodicée est accusée de tomber dans un anthropomorphisme outrancier [59]. Les hishâmîya jawâlîqîya suivaient, de leur côté, l'enseignement de Hishâm b. Sâlim al-Jawâlîqî (m. vers 230/845) [60] tandis que les shaiṭânîya,

56. Sur la succession de Mûsâ al-Kâẓim et les sectes citées ici, cf. *Firaq al-shîʿa*, 68-71. — *Maqâlât*, 28-29. — *Farq*, 46. — Sur les mamṭûra, en particulier, cf. *Maqâlât*, 28-29. — *Firaq al-shîʿa*, 68. — *Farq*, 46. — *Tabṣîr*, 41. — *KMF*, 92. — *Mukhtaṣar*, 59.

57. *Firaq al-shîʿa*, 71. — *KMF*, 60, 91 et 191-192.

58. *Farq*, 47. — *Milal*, I, 328. — *Ḥallâj*, 483, 506, 511, 543, 549, 610, 648 et 654. — *KMF*, 88 et 231-233. — *Philosophy and theology*, 52.

59. *Farq*, 52. — *Tabṣîr*, 43. — *Maqâlât*, 35.

60. *Farq*, 51. — *Firaq al-shîʿa*, 66. — *Maqâlât*, 41 et 515.

avec Shaiṭân al-Ṭâq (m. vers 845), construisaient une doctrine faite d'emprunts aux ḥakamîya et aux jawâlîqîya [61].

La chute des Barmakides devant l'hérésiographie. — En 187/803, par une décision inattendue mais longuement mûrie, al-Rashîd brisait la toute-puissante famille des Barmakides qui, depuis le début du règne, lui avait fourni des collaborateurs de talent étroitement associés à la politique du califat et dont rien ne semblait apparemment mettre en doute le loyalisme. Yaḥyâ b. Khâlid b. Barmak était arrêté et mourait peu de temps après en captivité. Ja'far b. Yaḥyâ était mis à mort et son frère al-Faḍl finissait ses jours dans la plus entière disgrâce [62].

Qu'al-Rashîd se soit débarrassé des Barmakides parce qu'il les trouvait trop puissants et trop envahissants, on n'en saurait certes douter, mais cette explication, ordinairement admise, n'en exclut pas nécessairement d'autres. L'hérésiographie a eu son mot à dire dans cette affaire et il n'a pas manqué d'auteurs pour accuser les Barmakides d'avoir voulu renverser le califat sunnite pour porter des zindîqs au pouvoir ou se faire les artisans d'une restauration chiite. Sans aller aussi loin et en laissant le débat toujours ouvert, on ne peut s'empêcher de penser que les sympathies qu'al-Faḍl al-Barmakî avait témoignées à Yaḥyâ b. 'Abd Allâh en 792 ne furent pas oubliées et contribuèrent à cette disgrâce soudaine. On explique parfois aussi, en milieu ismaélien, la chute des Barmakides par les intrigues d'al-Faḍl b. Rabî', un descendant des Omeyyades, qui, comme il se doit, haïssait les Barmakides et les gens de la Famille et qui aurait mis sous les yeux d'al-Rashîd une prétendue lettre écrite par Ja'far al-Barmakî à Muḥammad b. Ismâ'îl, qui devait faire, peu de temps après, de l'oasis de Palmyre, le centre de la propagande ismaélienne [63].

Le chiisme dans la rivalité entre al-Amîn et al-Ma'mûn. — Dans la longue lutte fratricide qui, de 193/809 à 198/813, opposa les deux fils d'al-Rashîd, Muḥammad al-Amîn et 'Abd Allâh al-Ma'mûn, on a parfois tendance à rechercher, au delà de la lutte de deux hommes, un conflit entre deux races et deux

61. *Farq*, 53. — *Maqâlât*, (*Index*, 26).
62. D. Sourdel, *EI*², 1064-1067 (*Barâmika*). — Voir aussi *B*, X, 189-193, 201, 204-205, 210. — *Vizirat*, 127-181.
63. *Farq*, 270. — 'Abd Allâh b. al-Murtaḍâ, *Kitâb al-falak al-dauwâr*, Alep, 1352/1933, 128-130.

formes inconciliables de la même religion [64]. D'un côté al-Amîn, avec son vizir al-Faḍl b. Rabî', représente l'arabisme et le sunnisme, tandis que, de l'autre, al-Ma'mûn avec son ministre al-Faḍl b. Sahl, personnifie la cause de l'iranisme et du chiisme. Une telle schématisation qui donne, à une rivalité d'ambitions, une signification qu'elle n'eut jamais dans la réalité, établit entre l'arabisme et le sunnisme, comme entre le chiisme et l'iranisme, une identité de nature démentie par les faits.

Mais on ne saurait pour autant oublier non seulement les sympathies chiites des Banû Sahl ou la montée grandissante d'éléments iraniens dans la société et l'État, mais aussi la séduction que les titres à résonnance chiite et, par là même, les notions qu'ils recouvraient, exerçaient sur les deux rivaux qui s'affrontaient. En 810 quand al-Amîn, pour évincer son frère, fait reconnaître comme son premier héritier son fils Mûsâ, il donne à ce dernier le titre d'*al-nâṭiq bi-al-ḥaqq*, de « l'homme par la bouche duquel parle la vérité » ; al-Ma'mûn réplique en s'arrogeant le titre, non plus d'émir, mais d'*imâm des croyants* [65]. Fait plus significatif encore : quand al-Faḍl b. Sahl devient, au lendemain du triomphe de son maître, un puissant vizir, il ajoute à son titre « d'homme aux deux commandements », celui de *ṣâḥib al-da'wa*, de grand maître de la propagande [66]. Cette séduction exercée par l'idéologie imâmite ne devait pas non plus épargner, chez certains docteurs tout au moins, la structuration du sunnisme.

II. LES DÉBUTS ET LES DIVISIONS DU SUNNISME

Le sunnisme, se présentant comme le porte-parole qualifié de la pensée de Muḥammad, (comme le fait au demeurant toute autre grande secte dans l'Islam), entend remonter jusqu'à lui par une chaine ininterrompue de garants, dépositaires et interprêtes fidèles de son enseignement. C'est cependant dans le siècle qui a précédé la fin des Omeyyades et a suivi l'avènement des Abbassides, depuis l'avènement de Hishâm en 105/724 jusqu'à celui d'al-Ma'mûn en 198/813, que commence véritablement à prendre corps la littérature doctrinale dont il a continué d'user jusqu'à nos jours [67]. Deux de ses quatre

64. F. Gabrieli, *EI*², 449-450.
65. *Vizirat*, 201 et 204.
66. *Vizirat*, 203.
67. L. Massignon fait commencer le parti des *ahl al-sunna wa -l-jamâ'a* vers 106/725 à Baṣra, chez quelques pieux docteurs de la Loi ou tra-

grands fondateurs, Abû Ḥanîfa et Mâlik, passèrent la plus longue partie de leur vie sous le califat omeyyade.

Le sunnisme peut d'abord se définir, par voie négative, comme le rejet des sectes que nous avons vu intervenir dans l'histoire du califat : chiites, khârijites, qadarîya, jahmîya et muʿtazila. Mais ce rejet ne saurait pour autant impliquer, comme certains docteurs l'affirmeront plus tard, que l'on doive nécessairement voir en lui une doctrine systématique de compromis soucieuce avant tout de rechercher, entre les thèses extrêmes qui s'affrontent, une position de juste milieu.

Positivement le sunnisme, c'est, après l'acceptation du Coran, parole de Dieu, l'imitation du Prophète et l'acceptation de sa Sunna, de la voie qu'il a tracée. Cette idée, qui répondait à un sentiment largement partagé, contribua pour beaucoup à son succès final. Cette considération ne doit cependant par faire perdre de vue que la plupart des sectes musulmanes, dans la mesure où elles se présentent comme des interprètes de la pensée du Prophète, pourraient, elles aussi, en toute logique, se prévaloir de cette qualification.

A l'acceptation du Coran et de la Sunna, le sunnisme ajoute celle de l'*ijmâʿ*, du consensus communautaire, dont les définitions ont souvent varié d'un auteur à l'autre et dont on voit mal, au demeurant, s'il constitue une construction conceptuelle ou une réalité historique dont on situe difficilement le moment. La notion d'*ijmâʿ*, d'autre part, appartient aussi, avec des formulations diverses, à d'autres sectes encore.

Cet attachement, après le Coran, à la voie du Prophète et cette volonté de s'intégrer au consensus communautaire ont conduit le sunnisme à un comportement social qui le situe

ditionnistes, disciples de Ḥasan al-Baṣrî, d'Abû Qilâba et d'Ibn Sîrîn, qui interdisent de copier, de lire ou de transmettre des récits sur les différends survenus entre les Compagnons durant la grande *fitna*, de 35 à 41 h. — *RMM*, LIX, 288-289. — *Ḥallâj*, 43. — Une remarque d'Ibn Taimîya montre combien fut lente à s'imposer, pour désigner l'ensemble des sectes sunnites, cette expression de *ahl al-sunna wa -l-jamâʿa* : les sunnites, nous dit-il, sont aussi désignés sous les noms d'*ahl al-kitâb wa -l-sunna*, d'*ahl al-jamâʿa*, ou d'*ahl al-ijtimâʿ*, ce dernier terme étant pris dans le sens *d'ijmâʿ*. *Wâsiṭîya*, 34. — Il faudra attendre, pour mieux connaître l'histoire du sunnisme, que soit mieux étudiée l'histoire religieuse des Râshidûn et des Omeyyades et que le rôle de la Syrie, en face de Médine, de Kûfa et de Baṣra, soit lui aussi mieux dégagé dans la structuration générale de l'Islam. La Syrie, fait remarquer Ibn Kathîr, a été par excellence la patrie des gens du hadîth. *B*, VI, 259. Sur l'importance de l'étude de l'époque omeyyade, cf. les remarques de MONTGOMERY WATT, *Philosophy and theology*, 27-28 et de J. SCHACHT, *Islamic Law*, 23.

entre le khârijisme et le chiisme, en le marquant d'un réalisme politique qui, sans lui interdire des positions souvent fort critiques à l'égard des pouvoirs établis, fut aussi pour beaucoup à l'origine de sa prépondérance doctrinale. On obéira aux autorités de fait tant qu'elles-mêmes n'ordonnent pas de désobéir à Dieu et à son Prophète ; on fera passer le maintien de la paix communautaire avant la revendication intransigeante de la justice sociale. On passera sous silence, en les minimisant ou en cherchant à les excuser, les schismes qui ont divisé les Compagnons ; on acceptera, comme légitimes, les quatre premiers califes, et on s'accommodera, quel que soit le jugement que l'on peut porter sur eux, de l'autorité des califes ou des émirs qui leur ont succédé. Face au légitimisme alide ou au particularisme insurrectionnel du khârijisme, le sunnisme veut être, avant tout, une doctrine de regroupement communautaire — le parti des gens de la *Sunna* et de la *jamâʿa*. Mais, comme toutes les autres grandes familles spirituelles de l'Islam, il a été, lui aussi, profondément diversifié et, parfois même, divisé. Conscient lui-même de cette division il oppose, quelque peu artificiellement, l'école du *ra'y* et celle du *ḥadîth*, de la libre opinion et de la tradition.

Abû Ḥanîfa et l'école du ra'y. — Abû Ḥanîfa est un des premiers et des plus grands représentants de l'école de Kûfa ; il eut pour maître Ḥammâd b. Abî Sulaimân que l'on rattache, par Ibrâhîm al-Nakhaʿî et ʿAlqama, à ʿAbd Allâh b. Masʿûd, chargé par le calife ʿUmar d'enseigner la religion aux habitants de Kûfa. Il compta encore, parmi ses maîtres, un traditionniste fort connu, ʿAṭâ' b. Abî Rabâḥ, lui aussi de Kûfa [68].

L'imâmisme l'a parfois tiré à lui, en le présentant comme un disciple de l'imâm Jaʿfar. Le zaidisme l'a aussi revendiqué comme l'un des siens, en en faisant un partisan résolu du husainide Zaid b. ʿAlî et du ḥasanide Muḥammad b. ʿAbd Allâh. Shaharastânî nous dit que, pour Abû Ḥanîfa, la succession des imâms était la suivante : ʿAlî, Ḥasan, Ḥusain, ʿAlî b. Ḥusain, Zaid b. ʿAlî et Muḥammad b. ʿAbd Allâh, mais il corrige lui-même ce qu'une telle affirmation pourrait avoir de trop catégorique en rappelant combien sont incertaines à ce sujet les

68. J. SCHACHT, *EI²*, 127 (*s. v.*). — Voir aussi : *TH*, I, 158-160. — *Ḥanâbila*, I, 247. — Le *credo* d'Abû Ḥanîfa a été longuement étudié par Wensinck dans *Muslim Creed*. — *Théologie Musulmane*, 139-140. — Sur l'attitude politique et la formation d'Abû Ḥanîfa, cf. *Milal*, I, 255 et *MS*, IV, 143-144. — *Imâmat du Yémen*, 288. — *Ibn Qutaiba*, 249.

traditions : selon les uns al-Manṣûr aurait fait emprisonner Abû Ḥanîfa jusqu'à sa mort ; selon d'autres le célèbre théologien, sans jamais manquer à la vénération qu'il portait à la Famille du Prophète, n'aurait reconnu Muḥammad b. ʿAbd Allâh qu'après la mort de ce dernier.

Dans sa profession de foi, le *Kitâb al-fiqh al-akbar*, qui est, dans sa rédaction courte, le seul de ses ouvrages dont l'authenticité puisse être admise sans contestation, Abû Ḥanîfa condamne plusieurs des sectes qui avaient pris leur essor sous les Omeyyades et dont l'hérésiographie sunnite, après lui, dénoncera inlassablement le caractère schismatique et les méfaits : khârijites, qadarîya et jahmîya. Mais son attitude à l'égard du chiisme est plus nuancée : il ne désavoue aucun des compagnons et ne prend parti pour aucun d'eux ; il refuse de départager ʿUthmân et ʿAlî — position murjite qui fait remise à Dieu du soin de juger du fond des consciences. Sa définition de la foi est elle aussi une définition murjite : elle exclut les œuvres — sans les exclure pour autant de la religion — et réduit la foi à la simple acceptation verbale du message révélé, globalement connu. Il estime que l'on doit « ordonner le bien et interdire le mal » sans fixer toutefois, à ce devoir, ses limites.

Dans le domaine de la théologie appliquée (*fiqh*), qui règle dans le détail des devoirs des hommes envers Dieu et leurs semblables, Abû Ḥanîfa est considéré comme le théoricien de l'école de la libre opinion (*ra'y*), faisant de l'estimation personnelle (*istiḥsân*) une des sources de sa doctrine. Il se trouve ainsi rejeter, au second plan, la Sunna du Prophète, non point parce qu'il en met en doute la légitimité ou la nécessité, mais parce qu'il est fort sévère quant à l'authenticité des hadîths ; il se refuse à admettre les traditions isolées (*âḥâd*) qui ne sont point garanties par des chaînes convergentes de rapporteurs (*tawâtur*). On voit ainsi se dessiner, derrière cette courte profession de foi, une tradition de théologie dogmatique qui fait volontiers appel à la raison individuelle, sans pour autant exclure les arguments scripturaires, et qui se montre soucieuse de solutions moyennes pour maintenir vivante l'unité communautaire.

Trois contemporains d'Abû Ḥanîfa. — L'importance d'Abû Ḥanîfa ne doit pas faire oublier quelques autres théologiens dont les écoles prirent alors naissance. L'imâm al-Auzâʿî [69], originaire de Baʿlabakk, vécut surtout à Damas, où il jouit

69. J. Schacht, *EI²*, 795-796.

de la protection des derniers Omeyyades, et, après la conquête abbasside, se retira aux environs de Beyrouth où sa tombe est toujours vénérée. Bien qu'il eût désapprouvé le massacre des Omeyyades, les Abbassides laissèrent se maintenir en Syrie son école qui s'implanta aussi en Espagne musulmane. Un de ses représentants les plus connus, Duḥaim (m. 245/860), fut cadi de Jordanie et de Palestine ; le dernier *muftî* de l'école mourut à Damas en 347/958 [70].

Sufyân al-Thaurî, un homme de Kûfa, ne s'insurgea sans doute pas, lui aussi, contre le califat abbasside, mais il lui refusa son concours [71]. Sa profession de foi est celle des gens du hadîth : elle affirme l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs et le caractère incréé du Coran ; elle fait entrer les œuvres dans la définition de la foi, proclame la prééminence d'Abû Bakr et de ʿUmar tout en vénérant profondément la Famille du Prophète, unit dans un même respect tous les Compagnons, préconise l'obéissance aux autorités établies sauf dans une désobéissance à Dieu et soutient, sur des points secondaires du rituel, des positions dont l'Islam traditionaliste fera comme le symbole de son attachement à la Sunna. Sufyân al-Thaurî est aussi revendiqué par le soufisme comme l'un de ses premiers grands représentants. Son autorité, comme traditionniste, est en général reconnue mais n'est pas à l'abri de toute critique. L'école qu'il fonda se maintint fort longtemps ; son dernier *muftî*, Abû Bakr al-Dînawarî, mourut à Bagdad en 405/1015 [72].

C'est un adversaire décidé de l'école du *ra'y* que l'on trouve dans ʿAbd Allâh b. Mubârak (m. 797), le grand docteur du Khurâsân, qui mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie [73]. Ce fut tout à la fois un traditionniste, un mystique et un militant fort engagé dans la défense du califat et de l'Islam. Il devait fortement marquer, à travers son fondateur, l'école hanbalite qui prendra naissance au lendemain de l'inquisition muʿtazilite.

70. Sur Duḥaim (m. 245 h.), *TH*, 59 ; *B*, X, 346. — Sur le dernier muftî, *Duwal*, I, 157 et *Shadharât*, II, 374.

71. M. Plessner, *EI*, IV, 523-526 (sur *Sufyân al-Thaurî* m. 161/778). — *TH*, I, 193-194. — *B*, X, 355.

72. *B*, XI, 355.

73. *Ḥanâbila*, I, 402. — *B*, X, 177-179. — *Lexique technique*, 236. — Bien d'autres noms seraient encore à citer, ne serait-ce que celui de Laith b. Saʿd (m. 175 h.), traditionniste et jurisconsulte d'Égypte que l'on compare parfois à Mâlik. *B*, X, 166-167. — De même, c'est sur la fin des Omeyyades et le début des Abbassides que la *Sîra* a pris corps ; Muḥammad b. Isḥâq meurt en 150 h. *B*, X, 109.

Mâlik et l'école du ḥadîth. — Un nom domine, après Abû Ḥanîfa, l'histoire du sunnisme dans ses débuts : celui de Mâlik b. Anas (m. 179/795), qui vécut à Médine une quarantaine d'années sous le califat omeyyade et est considéré comme le représentant par excellence — mais non le seul — de l'école du hadîth [74]. C'est à des docteurs traditionalistes de la Mekke et de Médine qu'il dut sa connaissance du *fiqh* : al-Zuhrî (m. 124/742), qui fut cadi de Syrie sous 'Abd al-Malik puis sous Yazîd II, et que le khârijisme a sévèrement jugé en l'accusant de s'être vendu à la dynastie régnante ; Nâfi' (m. 116/735) qui fut envoyé en Égypte par 'Umar b. 'Abd al-'Azîz pour y enseigner la tradition ; Rabî'at enfin qui fut lui-même un disciple de Sa'îd b. al-Musaiyib, un des grands docteurs de l'école médinoise.

Le seul ouvrage de Mâlik que nous possédions est son célèbre *Muwaṭṭâ*, un traité de *fiqh* fondé sur le hadîth. La quasi totalité des personnages cités sont des Médinois ou des traditionnistes rencontrés à Médine ou à la Mekke. Beaucoup de traditions remontent à 'Abd Allâh b. 'Umar, le fils du second calife ; bien peu à 'Abd Allâh b. 'Abbâs, l'ancêtre de la dynastie abbasside, et bien peu aussi à 'Alî ou à l'un de ses premiers descendants. L'attachement de Mâlik à la tradition médinoise, jugée par lui conforme à celle du Prophète, ne l'a pas empêché, comme tous les autres fondateurs d'école, d'user largement, à côté du hadîth, de son jugement personnel ; c'est une forme de ce jugement personnel qu'il faut voir dans la notion d'intérêt bien entendu (*maṣlaḥa*) que Mâlik a défendue et qui est devenue une des idées maîtresses de son école.

Aucune profession de foi de Mâlik — à supposer qu'il en ait écrit — ne nous est parvenue. Mais, comme on l'a fait remarquer, il y a tout lieu de penser que son *credo* fut celui des gens du hadîth et que c'est beaucoup plus tard que le malikisme fera, en ce domaine, des concessions à la théologie dogmatique.

Lorsque la révolte de Muḥammad b. 'Abd Allâh éclata à Médine en 762, Mâlik, consulté, déclara nul de plein droit tout serment d'allégeance obtenue par la violence. Ce fatwâ, qui servait la cause des insurgés et mécontenta vivement al-Manṣûr, ne fit pas pour autant de Mâlik, comme on l'a parfois soutenu dans le zaidisme, un partisan de l'arrière petit-fils de Ḥasan. Mâlik ne prit aucune part personnelle au mouvement.

Ses idées sur les mérites respectifs de 'Uthmân et de 'Alî ont été discutées. Il se serait, selon les uns, refusé à départager les deux hommes sous le rapport de leurs mérites respectifs, tout en admettant la légitimité de leur califat. Il aurait, selon d'autres, admis la supériorité de 'Uthmân sur 'Alî. Cette dernière tradition paraît plus vraisemblable si l'on songe que son école se développa, non seulement au Hedjaz et en Égypte, mais aussi à Baṣra, dans un milieu de partisans de 'Uthmân (*'uthmânîya*) et plus largement encore, après celle d'al-Auzâ'î, dans l'Espagne musulmane ; il fut aussi le seul des quatre grands fondateurs d'écoles, nous dit-on parfois, à ne pas avoir intégrer, dans son système, la *sunna* de l'imâm 'Alî.

Sa sévérité à l'égard des schismatiques contribua au succès de son école. Il estimait que l'on devait combattre les qadarîya, non point parce qu'ils pouvaient être considérés comme des apostats, mais en considération des désordres et de la corruption (*fasâd*) qu'ils engendraient dans la communauté. C'est aussi en vertu du devoir, pour l'État, de réprimer toute atteinte à l'ordre public, qu'il estimait légitime de combattre le khârijisme. Le Musulman qui espionnait ses coreligionnaires au profit de l'ennemi était aussi, dans sa doctrine, passible de la peine de mort. De même encore, le repentir (*tauba*) du zindîq n'était pas admis ; il était du devoir de l'État de pourchasser avec une extrmêe rigueur tous les schismatiques qui menaçaient la Loi révélée ou la sécurité publique [75]. Le califat abbasside, bien que Mâlik ne lui ait jamais apporté son concours, ne devait pas manquer, à certaines heures difficiles de son histoire, de faire appel à des docteurs malikites dans les actions qu'il sera amené à entreprendre contre rebelles, schismatiques ou hérétiques.

Le cadi Abû Yûsuf et Muḥammad al-Shaibânî. — C'est cependant parmi des disciples d'Abû Ḥanîfa que le califat fut vite amené à recruter ses principaux cadis. Abû Yûsuf (m. 182/798) fut cadi d'al-Mahdî, d'al-Hâdî et d'al-Rashîd, portant même, sous le règne de ce dernier, le titre de grand-cadi [76]. Son principal ouvrage, le *Kitâb al-kharâj*, consacré à la théorie

74. J. Schacht, *EI* ,III, 218-223 (*Mâlik*). Voir, pour son attitude politique, *Imâmat du Yémen*, 45 note 4 et 288. — *MS*, IV, 144, 202, 204-206 (sur le refus de Mâlik d'intégrer, dans son système, la sunna de 'Alî) et, pour son *credo*, *Fatâwâ*, V, 22. — Ahmad Bekir, *Histoire du malikisme en Orient*, Paris 1962.

75. La plupart des théologiens dogmatiques admettent en effet la *tauba* du *zindîq*. — Discussion des thèses en présence dans *Mu'tamad*, 246-247.

76. J. Schacht, *EI*², 168-169 (*Abû Yûsuf*). — *Origins*, 336. — Son *Kitâb al-âthâr* a été édité au Caire en 1355 h.

de l'impôt foncier, est un véritable traité des finances publiques, où il utilise volontiers, sans toutefois se lier à elles, des traditions remontant au calife ʿUmar et où il ne manque pas aussi d'user de son droit de libre choix (*ikhtiyâr*) à l'égard d'Abû Ḥanîfa lui-même. Plus traditionniste que son maître, il composa un important recueil de hadîths, le *Kitâb al-âthâr*, qui lui valut l'estime d'Ibn Ḥanbal.

Son plus brillant disciple, Muḥammad b. al-Ḥasan al-Shaibânî (m. 189/805), fut cadi de Raqqa sous al-Rashîd [77]. Le premier grand traité connu sur les subterfuges juridiques (*ḥiyal*) est de lui — ce qui laisse entendre non seulement combien grand a pu être souvent le divorce entre la Loi telle que les théologiens l'élaboraient et la réalité sociale, mais aussi combien l'exercice du pouvoir pouvait exiger d'esprit de compromission et de subtilité. Muḥammad al-Shaibânî, qui fit une recension du *Muwaṭṭâ'*, refuta Mâlik dans un ouvrage qui passe pour avoir été le premier du genre. Son œuvre monumentale constitua, beaucoup plus que celle d'Abû Ḥanîfa, la base de tous les juristes hanafites postérieurs, pour aboutir à la somme (*Mabsûṭ*) d'al-Sarakhsî (m. 488/1095), sensiblement contemporaine de la synthèse du chafiisme qu'Abû Bakr al-Baihaqî (m. 458/1066) avait réalisée de son côté [78].

Al-Shâfiʿî. — Né en Palestine, sans doute à Ghazza, en 150/767, et mort au Caire en 204/820, al-Shâfiʿî est le premier des quatre grands fondateurs d'écoles à appartenir tout entier à l'époque abbasside [79]. Sa connaissance du *fiqh* fut large et éclectique. Il étudia, à la Mekke, sous la direction de traditionnistes connus, comme Muslim b. Khâlid al-Zanjî (m. 796), ou Sufyân b. ʿUyaina (m. 814) qui fut un des maîtres d'Ibn Ḥanbal. Il suivit aussi à Médine l'enseignement de Mâlik b. Anas. Mais il compta encore, parmi ses maîtres, Ibrahîm b. Muḥammad b. Abî Yaḥyâ (m. 800 ou 807), que la critique sunnite a parfois jugé avec sévérité, dénonçant en lui un qadarî, un jahmî et un chiite, mais auquel Abû Jaʿfar al-Ṭûsî fait le

77. Sur Muḥammad al-Shaibânî, *Origins*, 338. — Son traité de *ḥiyal* a été édité par J. Schacht en 1930 (Leipzig) ; sa recension du *Muwaṭṭa'* à Lahore en 1329 h. HEFFENING, *EI*, IV, 280.

78. Pour l'histoire de son madhhab, cf. J. SCHACHT, *Esquisse*.

79. HEFFENING, *EI*, IV, 261-263 (*Shâfiʿî*) et les travaux de J. Schacht ; bibliographie dans *Origins* et dans *Islamic Law*. — Voir aussi, pour la formation, le *credo* et l'attitude politique de Shâfiʿî, *Muslim Creed*, 264. — *Imâmat du Yémen*, 209-291. — *MS*, I, 13 et IV, 143. — *B*, X, 251-255.

mérite d'avoir transmis des traditions de Muḥammad al-Bâqir et de Jaʿfar al-Ṣâdiq [80]. C'est cependant à la doctrine des gens du hadîth qu'il importe de rattacher al-Shâfiʿî ; c'est elle qu'il s'efforça de faire prévaloir en défendant Mâlik contre Muḥammad al-Shaibânî, dont il suivit l'enseignement mais qu'il ne prit jamais pour maître.

Sa position dogmatique est difficile à définir ; les deux professions de foi qui lui sont attribuées, le *Kitâb al-waṣîya* et le *Kitâb al-fiqh al-akbar*, sont d'une authenticité douteuse dans la forme sous laquelle elles nous sont parvenues. Sa profession de foi passe pour avoir été de type traditionaliste (*salafî*), fidèle à la lettre du Coran et de la Sunna, mais hostile à la théologie spéculative (*kalâm*).

Ses deux œuvres maîtresses cependant, par leur ordonnancement et leur esprit, sont de véritables œuvres de théologie dogmatique, soucieuses de faire une part équilibrée, dans le domaine du *fiqh*, à la tradition scripturaire et au raisonnement individuel. Sa *Risâla*, sur les fondements du droit (*uṣûl al-fiqh*), définit, avec netteté, le rôle du Coran, de la Sunna, de *l'ijmâʿ* et du raisonnement analogique (*qiyâs*). Son intention maîtresse, dans cet ouvrage, paraît bien d'avoir été de définir une méthode susceptible de résoudre les divergences qui séparaient les docteurs de la Loi et d'ouvrir ainsi la voie à une réunification doctrinale. Le caractère fort élaboré de l'œuvre témoigne de l'existence d'une tradition juridique déjà longue et fait, de cette *Risâla*, autant l'aboutissement d'efforts antérieurs imparfaitement connus que le point de départ d'une nouvelle discipline appelée à de riches développements.

Son grand traité de *fiqh*, le *Kitâb al-umm*, mériterait de faire l'objet d'une monographie approfondie ; c'est autant un traité de rituel, de droit et de morale que l'ébauche d'un traité de droit public, soucieux de limiter, au nom de la révélation et de la tradition, l'arbitraire gouvernemental. Al-Shâfiʿî, comme les trois autres grands fondateurs d'écoles, ne fut pas un légiste officiel et ne donna jamais qu'un enseignement privé.

Son attitude politique n'a pas manqué d'être discutée. On a souvent fait remarquer que Shâfiʿî avait admis le témoignage de tous les schismatiques, à l'exception de celui des khaṭṭâbîya — ce à quoi l'on peut répondre qu'il abandonna ensuite cette position. Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî, qui a dressé, dans son martyrologe du chiisme, la liste des docteurs de la Loi qui

80. *Kutub al-shîʿa*, nº 284.

jurèrent fidélité à Yaḥyâ b. ʿAbd Allâh, y fait figurer l'imâm Shâfiʿî, sous les traits d'un chiite ardent qui aurait fait du recrutement pour le rebelle zaidite. Le duodécimain al-Ḥillî le tire aussi à lui en le présentant comme un disciple de l'imâm Jaʿfar. Toutes ces affirmations paraissent bien difficiles à retenir. On ne saurait en effet oublier qu'al-Shâfiʿî, qui fut partisan de la légitimité du califat d'Abû Bakr et de ʿUmar, enseigna, selon toute vraisemblance, avec la grande majorité du sunnisme, la prééminence de ʿUthmân sur ʿAlî. Solidement structuré par lui, après Abû Ḥanîfa et Mâlik, le sunnisme n'entendait lier en rien sa destinée à celle d'une dynastie, quelle qu'elle fût et quel que fût aussi son propre respect des autorités établies.

CHAPITRE IV

LE CALIFAT MUʿTAZILITE ET LA RÉACTION SUNNITE (198-247/813-861)

I. LA RÉVOLTE D'ABÛ-L-SARÂYÂ ET LE RÉVEIL DU ZAIDISME

Les premiers succès de l'insurrection. — La victoire d'al-Ma'mûn, en 813, n'apporta à la communauté ni la paix ni l'unité. Resté à Marw, dont il semblait vouloir faire sa nouvelle capitale, le calife dut bientôt affronter une nouvelle révolte zaidite dont l'instigateur, Abû-l-Sarâyâ, un ancien chef de bandes, avait servi la cause du califat avant celle du chiisme [1]. Abû-l-Sarâyâ entraîna dans l'entreprise, après l'avoir rencontré en Jazîra, peut-être même à Raqqa, un hasanide, Muḥammad, dont le père, Ibrâhîm Ṭabâṭabâ, avait connu les prisons abbassides et dont le frère, Qâsim al-Rassî, dont nous reparlerons plus loin, est généralement considéré comme un des premiers grands théoriciens du zaidisme [2].

La révolte commença le 10 *jumâdâ II* 199/26 janvier 815 par un appel lancé dans la mosquée de Kûfa en faveur de Muḥammad b. Ṭabâṭabâ. A cet appel répondaient des chiites de la ville, des Bédouins des environs, des notables alides, des docteurs zaidites, comme Yaḥyâ b. Âdam ou Abû Nuʿaim b. Dukain, et quelques traditionnistes sunnites comme les deux fils d'Abû Shaiba, Abû Bakr et ʿUthmân [3]. Les insurgés bousculaient, en février 815, les forces envoyées contre eux par le gouverneur d'Irak al-Ḥasan b. Sahl mais Muḥammad b. Ṭabâṭabâ, touché devant Kûfa, mourait peu de temps après, selon toute vraisemblance, des suites de ses blessures.

Abû-l-Sarâyâ choisissait comme nouvel imâm un husainide, Muḥammad b. Muḥammad b. Zaid, descendant de Zain al-ʿÂbi-

1. *Imâmat du Yémen*, 86-95. — H. A. R. Gibb, *EI*², I, 153-154 (*s. v.*). — *B*, X, 244-246. — *Maqâtil al-ṭâlibîyîn*, 338-367. — *Maqâlât*, I, 81 et 83.
2. *Imâmat du Yémen*, 86 notes 4 et 5.
3. *Imâmat du Yémen*, 88.

dîn ; il tenait tête aux troupes envoyées contre lui et, frappant monnaie, donnait à son entreprise une allure d'organisation étatique ; il envoyait des émissaires à Baṣra, Wâsiṭ, Madâ'in et la Mekke, puis marchait sur Bagdad.

La répression de la révolte. — Al-Ḥasan b. Sahl se résignait à faire appel à Harthama qui venait d'être nommé gouverneur du Khurâsân et en avait déjà pris le chemin. Kûfa, où les maisons des Abbassides avaient été saccagées, était reconquise. Abû-l-Sarâyâ traqué était capturé et exécuté en octobre 815. A Baṣra, où un husainide, Zaid b. Mûsâ, s'était acquis, par ses exploits, le surnom de Zaid al-Nâr, « Zaid l'incendiaire », la sédition fut rapidement réprimée [4].

L'émissaire envoyé à la Mekke avait réussi, après la mort d'Abû-l-Sarâyâ, en novembre 815, à faire proclamer émir des croyants un petit-fils de l'imâm Ja'far, Muḥammad al-Dîbâj, qui avait jusque là vécu loin des intrigues politiques, se contentant d'enseigner la tradition. Mais la Mekke fut vite reconquise et Muḥammad al-Dîbâj alla finir ses jours en exil dans le Jurjân [5].

Un husainide de la Mekke, Ibrahîm b. Mûsâ, envoyé au Yémen par Abû-l-Sarâyâ, avait réussi à y prendre pied, après de sanglants combats qui lui valurent une sinistre réputation. Mais il fut évincé par un rebelle qui succomba à son tour sous la reconquête abbasside [6].

Al-Qâsim al-Rassî. — Al-Qâsim b. Ibrâhîm al-Rassî (m. 860), dont nous avons cité plus haut le nom, est le fondateur d'une école particulière de *fiqh* — la qâsimîya — et d'une école de théologie dogmatique qui fut influencée par le mu'tazilisme [7]. Son œuvre doctrinale paraît avoir été, dans l'histoire du zaidisme, fort importante. A des traités polémiques contre Ibn al-Muqaffa' et contre les Chrétiens, s'ajoutent, dans la longue

4. *Milieu basrien*, 199-200. — *B*, X, 246.

5. L'homme d'Abû -l-Sarâyâ à la Mekke, Ḥusain b. Ḥasan al- Afṭas, dirige le pèlerinage dans de telles conditions qu'un tel pèlerinage doit être considéré comme entaché de vices graves et annulé. — On l'accuse aussi d'avoir pillé la Ka'ba et enlevé tous les objets précieux offerts par les califes abbassides et autres grands personnages. — *B*, X, 245.

6. Ibrâhîm b. Mûsâ, qui arriva au Yémen en *ṣafar* 200 h., devait bientôt être désigné, nous dit-on, sous le nom d'al-Jazzâr (le Boucher). Ce fut la première tentative d'implantation du zaidisme au Yémen. *B*, X, 246. — *Imâmat du Yémen*, 95.

7. Sur Qâsim al-Rassî (m. 246/860), *GAL*, I, 197 et *S*, I, 315. — On a de lui un des plus anciens *credo* zaidites ; cf. *RSO*, VII, 605-606.

liste des ouvrages qui lui sont attribués, des réfutations du sunnisme, du murjisme, de l'imâmisme et de l'extrémisme chiite. L'essor politique du zaidisme s'accompagnait d'une abondante littérature.

II. BÂBAK ET LES KHURRAMÎYA

La révolte de Bâbak. — La révolte d'Abû-l-Sarâyâ à peine réprimée, éclatait en Adharbaijân, avec Bâbak et les bâbakîya, un mouvement insurrectionnel incomparablement plus grave, de nature toute différente, qui allait traverser tout le règne d'al-Ma'mûn, sans pouvoir être brisé, en dépit des efforts que le calife déploya pour en venir à bout [8].

De grandes incertitudes entourent la personnalité de Bâbak. Certaines traditions font de lui un homme de noble descendance, tandis que d'autres voient en lui un agitateur d'humble origine qui aurait d'abord exercé d'obscurs métiers et aurait dû son élévation au fait que Jâwîdhân b. Sahl, le chef des khurramîya, l'avait distingué et lui avait accordé sa confiance [9].

La révolte commença à Badhdh en 201/816 à un moment où le califat était en difficulté et où le gouverneur d'Arménie, Ḥâtim b. Harthama, manifestait des velléités d'indépendance [10]. Retranchés dans leurs repaires montagneux, les bâbakîya repoussèrent longtemps toutes les attaques ; ils capturaient même un émir abbasside, en 209/824 — affront qui fut douloureusement ressenti à Bagdad [11]. Muḥammad al-Ṭûsî, en 214/829-830, poussait d'actives opérations contre les bâbakîya, mais il était tué et les débris de son armée battaient en retraite. Une nouvelle offensive, dont le commandement était confié à 'Abd Allâh b. Ṭâhir, fut entravée par les difficultés que le califat rencontrait en Égypte et la reprise de la guerre avec Byzance dont l'empereur Théophile soutenait les bâbakîya [12].

8. D. Sourdel, *EI²*, 867 (sur *Bâbak*). — D. S. Margoliouth, *EI*, II, 1031-1032 (*khurramîya*). — *B*, X, 207, 263, 266, 268. — Sur la campagne d'Afshîn en 220/835, *B*, X, 284-285 et 294. — Irène Melikoff, *Bâbek le Khurramî et Seyyid Baṭṭâl* dans *Revue de Kartvélologie*, Paris, 1962 ; 72-81.

9. Ses partisans soutenaient même que l'esprit de Jâwîdhân b. Sahl était entré en lui (*ḥulûl*). *EI*, I, 557-558.

10. La révolte des Zoṭṭ, en Basse-Mésopotamie, qui éclate en 206 h. gêne aussi le califat. *B*, X, 259. — *EI*, IV, 1305-1306.

11. *B*, X, 263.

12. 'Abd Allâh b. Ṭâhir avait été nommé en 214/830, à la mort de son frère Ṭalḥa, gouverneur du Khurâsân. *EI²*, I, 54.

C'est le calife al-Mu'taṣim qui termina la révolte. L'émir Afshîn, un stratège habile, se mit en campagne en 835 avec de nombreuses troupes bientôt renforcées par d'importants renforts. Deux années de durs combats furent cependant nécessaires pour venir à bout de la rébellion. La citadelle de Badhdh succombait le 9 *ramaḍân* 222/15 août 837 [13]. Bâbak, qui avait trouvé refuge auprès du patrice arménien Sahl b. Sunbâṭ, fut livré par ce dernier et finit sous la torture à Sâmarrâ. Une célèbre poésie d'Abû Tammâm célébra la victoire de l'Islam sur l'hérésie.

Les bâbakîya devant l'hérésiographie. — L'hérésiographie est unanime à exclure les bâbakîya de la communauté musulmane, mais elles les juge souvent différemment. Abû Bakr al-Khallâl les considère comme des khârijites, au sens large, c'est-à-dire comme des rebelles qui se sont insurgés, les armes à la main, contre l'autorité légale et sèment sur la terre la corruption et le désordre (*fasâd*) ; il est du devoir de l'État de les combattre et quiconque meurt en défendant contre eux sa personne, sa famille ou ses biens meurt en martyr [14]. — Baghdâdî les définit comme des mubâḥîya, c'est-à-dire comme des hérétiques qui rejettent toutes les interdictions légales et nient la valeur de la Loi révélée [15]. — Shahrastânî les rattache aux mazdakîya et précise que c'est sous l'influence des rizâmîya, les partisans extrémites d'Abû Muslim, que les bâbakîya, comme les autres khurramîya, furent amenés à abolir les obligations légales et à réduire la religion à l'obéissance à un homme [16]. D'autres hérésiographes dénoncent enfin, dans ces bâbakîya, des partisans de l'incarnationnisme (*ḥulûl*) et de la métempsychose (*tanâsukh*), qui soutenaient que l'esprit de Jâwîdhân était passé en son disciple Bâbak [17].

Mazyâr et les mazyârîya. — La révolte rebondissait deux ans plus tard, en 224/839, dans le Ṭabaristân, avec Mazyâr, un Iranien de noble descendance, qui avait été en relation avec Bâbak et dont le mouvement est lui aussi rattaché par

13. *B*, X, 284-285.
14. *Kitâb al-jâmi'*, d'Abû Bakr al-Khallâl (*ms.*), 20-26. Il les considère comme des khârijites et des rebelles (*bughât*) à l'autorité légale.
15. *Farq*, 247.
16. *Milal*, I, 248.
17. Pour diverses autres opinions concernant l'interprétation de la révolte de Bâbak, cf. *Mouvements iraniens*, 229-280. — B. Spuler, *Iran in früh-islamischer Zeit*, Wiesbaden, 1952, 61-64 et 201-203.

l'hérésiographie à celui des khurramîya et des muḥammira [18]. L'agitation fut d'abord dirigée contre le gouverneur du Khurâsân, 'Abd Allâh b. Ṭâhir, à qui les rebelles refusaient le paiement de l'aumône légale, se déclarant disposés à la verser au calife. Bien vite cependant Mazyâr se déclarait contre le calife, mais il fut bientôt réduit à merci. Capturé, il finit sous la torture et son corps mutilé rejoignit, sur un gibet voisin, celui de Bâbak.

Le procès d'Afshîn. — Cette affaire fut le point de départ d'un des plus retentissants procès en hérésie dont l'histoire musulmane ait gardé le souvenir [19]. La victime en fut le vainqueur même de Bâbak, l'émir Afshîn, alors à l'apogée des honneurs. Afshîn, qui convoitait le gouvernement du Khurâsân, fut soupçonné d'avoir poussé Mazyâr à se révolter contre 'Abd Allâh b. Ṭâhir et d'avoir cherché à s'enfuir chez les Khazars pour revenir combattre les Musulmans. Il fut arrêté en 225/840. La haute-cour chargée de le juger comprenait le cadi mu'tazilite Aḥmad b. Abî Du'âd, le vizir Ibn al-Zaiyât et le préfet de police Isḥâq b. Ibrâhîm.

Afshîn fut accusé d'avoir cherché à faire triompher « sur la religion des Arabes », celle de ses ancêtres, le zoroastrisme, de n'être pas circoncis, d'avoir fait infliger la flagellation à un imâm qui avait transformé en mosquée un sanctuaire d'idolâtres, de posséder un exemplaire de *Kalîla wa Dimna*, d'accepter, de ses partisans iraniens, des titres royaux, de préférer les animaux étranglés aux animaux égorgés rituellement, enfin d'avoir poussé Mazyâr à se soulever. Il fut condamné comme *zindîq* et on le laissa mourir de faim dans sa prison de Sâmarrâ, en juin 841 (*sha'bân* 226).

Les derniers partisans de Bâbak. — L'hérésie des bâbakîya conserva longtemps encore des partisans. En 840, sous le califat d'al-Mutawakkil, on arrêtait à Sâmarrâ un homme de Nîshâpûr qui venait faire de longues stations de recueillement au pied du gibet de Bâbak [20]. Cet homme, qui se disait inspiré, avait groupé autour de lui plusieurs dizaines de partisans.

18. Minorsky, *EI*, III, 498-499 (*Mazyâr*). *B*, X, 289 et 292. — *Farq*, 251-252.
19. Gibb, *EI*², 248. — *Mouvements iraniens*, 287-305. — E. M. Wright, *Bâbak and Afshîn*, dans *Muslim world*, 1948, I, 124-131. — B. Spuler, *Iran, op. cit.*, 62-67. — *B*. X, 292-294. — Voir aussi Buchner, *EI*, III, 101-105 (sur *mâdjûs*).
20. *B*, X, 314.

Invité à faire acte de repentir, il se soumit, mais mourut ensuite dans des circonstances mal éclaircies.

III. LA POLITIQUE CHIITE D'AL-MA'MÛN

'Alî al-Riḍâ successeur d'al-Ma'mûn. — Le 2 *ramaḍân* 201/ le 24 mars 817, al-Ma'mûn, toujours à Marw, désignait solennellement 'Alî al-Riḍâ — le huitième imâm des duodécimains — comme son héritier présomptif ; il abandonnait le noir, couleur des Abbassides, pour le vert, celle des Alides [21].

Cette désignation, dont le texte nous a été conservé par al-Qalqashandî, n'avait cependant rien d'un ralliement pur et simple au chiisme [22]. 'Alî al-Riḍâ était choisi en considération de ses qualités personnelles, qui le mettaient à même de s'acquitter des fonctions califiennes mieux que tout autre descendant de 'Abbâs ou de 'Alî ; aucune mention n'était faite du problème de sa succession ; du pouvoir, ainsi momentanément confié à un Alide, les Abbassides n'étaient pas en droit écartés. Le califat devait sortir consolidé de cette décision qui, en réconciliant Alides et Abbassides, substituait, à leur rivalité, l'union de tous les Hachémites, en laissant au meilleur d'entre eux l'espoir d'accéder un jour à l'imâmat. Ainsi prenait fin, du moins en doctrine, la situation incommode dans laquelle le califat abbasside se trouvait depuis sa naissance. On revenait à la position initialement définie par al-Saffâḥ et Dâwûd b. 'Alî dans leurs premiers discours lors de l'avènement de la dynastie.

L'opposition dynastique et populaire. — Cette décision, qui ouvrait au chiisme la porte du pouvoir, entraina en Irak une violente réaction des membres de la dynastie abbasside qui pouvaient s'estimer évincés. Ibrâhîm, un fils d'al-Mahdî, prenait à Bagdad la tête de l'opposition avec son frère Mûsâ ; proclamé calife sous le titre d'al-Mubârak, il ne disposait cependant que d'une autorité fort précaire [23]. Des bagarres entre sunnites et chiites éclataient à Kûfa.

Une résistance populaire s'organisait, d'autre part, sous la conduite d'un certain Sahl b. Salâma, qui s'était déjà fait

21. D. Sourdel, *La politique religieuse du calife abbasside al-Ma'mûn*, dans *REI*, XXX (1962), 27-48. — Sur cette proclamation, *B*, X, 247.
22. *Ṣubḥ al-a'shâ'*, IX, 362-366.
23. Ce calife est vite réduit à l'impuissance par ses difficultés financières. *B*, X, 247 et 248.

connaître, à Bagdad, dans des groupes d'auto-défense contre le brigandage [24]. Transformant, avec on ne sait quels appuis, sa maison en un véritable arsenal, il recrutait des partisans parmi les éléments souvent les plus deshérités de la capitale, les armait, réclamant le retour au Coran et à la Sunna, au nom du devoir, pour tout Musulman, « d'ordonner le bien et d'interdire le mal ». Les autorités responsables de l'ordre à Bagdad finirent par réagir et firent arrêter l'agitateur pour prévenir les troubles que cet activisme intempestif était de nature à provoquer.

Le retour de Marw. — Devant tous ces désordres dont son vizir, al-Faḍl b. Sahl, lui cacha longtemps la gravité, al-Ma'mûn se décidait, au début de l'année 818, à quitter Marw et à reprendre le chemin de Bagdad. A l'étape de Sarakhs, le 2 *sha'bân* 202/ 13 février 818, al-Faḍl b. Sahl était assassiné ; plusieurs versions ont pu être données de ce meurtre, dont le calife fut parfois accusé d'avoir été l'instigateur [25]. Al-Ma'mûn cependant faisait exécuter les quatre mamlûks auteurs du meurtre et confiait le vizirat au frère de la victime, al-Ḥasan b. Sahl, dont il épousait en grande pompe la fille Bûrân. Il n'abandonnait pas pour autant sa politique chiite et son désir de réconcilier Alides et Abbassides ; sa fille Umm al-Faḍl, encore enfant, épousait Muḥammad, le jeune fils de 'Alî al-Riḍâ [26].

La mort de 'Alî al-Riḍâ. — A l'étape de Ṭûs, le 29 *ṣafar* 203/ 5 octobre 818, 'Alî al-Riḍâ mourait à son tour, peut-être empoisonné ; la responsabilité de cette mort est parfois encore, en milieu chiite, mise à la charge du calife, bien que ce dernier tînt à célébrer lui-même la prière mortuaire sur le défunt [27]. Ce double drame cependant entraînait l'abandon de la politique chiite. Sur les conseils de Ṭâhir b. Ḥusain, dont l'influence allait grandissante, Ma'mûn reprenait la couleur noire, dont on lui rappelait qu'elle avait été celle de ses ancêtres, les successeurs légitimes du Prophète. Mais, jusqu'à la fin de sa vie, il garda des sympathies chiites. Dans la répartition des provinces à laquelle il procédait alors, il confiait le gouvernement

24. *Târîkh*, VII, 147 et suiv. — Long récit également in *B*, X, 248.
25. *Vizirat*, 210 et 215. — *B*, X, 259 (sur *Ḥasan b. Sahl*).
26. *B*, X, 249. — D. Sourdel, *EI²*, 1352 (sur *Bûrân*). Bûrân était alors âgée d'une dizaine d'années. Les noces furent célébrées en *ramaḍân* 210.
27. *Vizirat*, 210 note 3. — *B*, X, 250-251. — Sur cet imâm, *Irshâd*, 277-289. — *MS*, II, 125-126. La date exacte de la mort est discutée.

des Lieux saints à un Alide, ʿUbaid Allâh. — En 826, il faisait encore proclamer que ʿAlî b. Abî Ṭâlib était « le meilleur des hommes après le Prophète » et réaffirmait ce dogme, l'année suivante, avec celui de la création du Coran [28].

La succession de ʿAlî al-Riḍâ. — La succession de ʿAlî al-Riḍâ souleva, dans l'histoire du chiisme, des difficultés dont l'hérésiographie nous a transmis le souvenir [29]. Son fils Muḥammad, âgé de sept ans à peine, dont les duodécimains ont fait leur neuvième imâm sous le nom de Muḥammad al-Jawâd, eut sans doute ses partisans, mais la dévolution de l'imâmat à un tout jeune enfant fut le point de départ, dans la dogmatique chiite, de discussions pour expliquer comment un imâm encore impubère pouvait disposer des connaissances nécessaires à l'exercice de sa mission. L'existence même de ces controverses, dont le développement chronologique est impossible à reconstituer, laisse entendre combien la reconnaissance de Muḥammad b. ʿAlî a pu soulever d'hésitations.

Une autre difficulté survenait du fait que ʿAlî al-Riḍâ avait un demi-frère, Aḥmad b. Mûsâ, que bon nombre de partisans considérèrent comme son successeur légitime. L'argumentation dont on se servait consistait à soutenir que Mûsâ al-Kâẓim avait désigné, de son vivant, ses deux fils ʿAlî et Aḥmad comme devant lui succéder tour à tour ; ainsi ʿAlî avait jadis fait de Ḥasan et de Ḥusain ses deux successeurs.

Des zaidîya enfin, qui s'étaient ralliés à ʿAlî al-Riḍâ et à son fils Muḥammad avec l'espoir de voir un descendant de Fâṭima accéder à l'imâmat, reprenaient leur liberté d'action.

La reprise de l'agitation zaidite. — L'agitation zaidite, depuis l'échec d'Abû-l-Sarâyâ, tenue en haleine par la politique d'al-Ma'mûn et les ménagements dont ses deux successeurs, al-Muʿtaṣim et surtout al-Wâthiq, entourèrent les Alides, n'avait pas entièrement disparu. En 207/822, un Alide, qui ne descendait cependant pas de Fâṭima, ʿAbd al-Raḥmân b. Aḥmad, se soulevait dans le Yémen, revendiquant le pouvoir les armes à la main [30]. La rébellion fut vite et pacifiquement maîtrisée. ʿAbd al-Raḥmân reçut l'*amân*, vint à Bagdad faire

28. *B*, X, 267.
29. Sur la succession de ʿAlî al-Riḍâ, les problèmes qu'elle posa et les diverses tendances évoquées ici, cf. *Firaq al-shîʿa*, 72-76. — *Maqâlât*, 29-30. — B. Lewis, *EI²*, 411-412 (*s. v.*).
30. *B*, X, 260-261 (sous l'année 207 h.). — *Historiae*, II, 551.

acte de soumission et revêtit symboliquement la couleur noire.

Une révolte plus grave éclatait en 219/834, un peu après la mort d'al-Ma'mûn. Un husainide, Muḥammad b. Qâsim, se soulevait à Ṭalaqân, dans le Khurâsân, contre ʿAbd Allâh b. Ṭâhir (m. 845), lançant l'appel « en faveur de celui des descendants du Prophète qui recevrait l'agrément des croyants » [31]. Un corps expéditionnaire fut mis sur pied et « l'homme de Ṭalaqân », battu, essayait d'échapper à la police abbasside quand il fut arrêté à Nasâ sur dénonciation. Expédié au calife al-Muʿtaṣim, il mourut en captivité selon les uns, réussit à s'enfuir, grâce à des complicités, selon d'autres, le jour de la fête de la rupture du jeûne ; il resta, pour certains zaidites, l'imâm attendu.

La mort et la succession de Muḥammad b. ʿAlî al-Jawâd. — Muḥammad al-Jawâd mourut à Bagdad en 220/835, empoisonné, selon certaines traditions, à l'instigation du calife al-Muʿtaṣim, par sa femme Umm al-Faḍl, la fille d'al-Ma'mûn, furieuse de ne pas avoir eu d'enfants [32]. Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî, si attentif cependant à dresser la liste des persécutions dont les Alides furent victimes, ne se fait pas l'écho de cette accusation. La mort de Muḥammad al-Jawâd n'entraîna aucune perturbation grave dans l'histoire des sectes chiites. Les duodécimains font de son fils ʿAlî al-Hâdî — le futur Abû-l-Ḥasan al-ʿAskarî — leur dixième imâm. ʿAlî eut sans doute ses partisans, dont il est impossible d'évaluer le nombre et l'importance, mais un autre fils de Muḥammad al-Jawâd, Mûsâ, eut aussi, de son côté, les siens. C'est le zaidisme, qui, sous le califat muʿtazilite, restait la forme du chiisme la plus inquiétante pour le pouvoir.

IV. L'INQUISITION MUʿTAZILITE

Les progrès du muʿtazilisme. — Il est impossible, dans l'état actuel des sources dont on dispose, de tracer les étapes par lesquelles le muʿtazilisme, fondé par Wâṣil sur la fin des Omeyyades, est passé, sous les premiers califes abbassides, pour devenir la plus importante école de théologie dogmatique

31. *Maqâlât*, 67. — *Farq*, 23. — *Milal*, I, 256.
32. La mort de Muḥammad b. ʿAlî al-Jawâd (ou al-Taqî) est souvent fixée au 30 *dhû-l-qaʿda* 220/25 novembre 835. — D'autres dates sont aussi données : 219 ou 227. — Sur cet imâm et sa succession, cf. *Firaq al-shîʿa*, 75-77. — *Irshâd*, 289-299. — *MS*, II, 127-128.

à l'avènement d'al-Ma'mûn. L'apport de la science et de la philosophie grecques, comme les premières équipes de traducteurs commençaient à les faire connaître [33], eut, de toute évidence, une part importante dans la genèse de l'école. Les théologiens qui en élaborèrent les doctrines appartinrent souvent à cette classe de *mawâlî*, de Musulmans d'origine non arabe, qui firent tant pour le triomphe de l'arabisme et de l'Islam, tout en donnant parfois, à ce dernier, quelques-uns de ses plus dangereux schismatiques. L'appui que, pour des raisons politiques autant que religieuses, al-Ma'mûn et ses deux successeurs apportèrent au mu'tazilisme valut à celui-ci, pendant une trentaine d'années, une apogée courte mais féconde qui marqua fortement l'évolution de la religion musulmane autant par l'influence directe qu'il exerça que par les réactions qu'il engendra.

Abû-l-Hudhail et l'école de Baṣra. — Abû-l-Hudhail al-'Allâf (m. 841 ou 850), le fondateur de l'école de Baṣra, un client de la tribu arabe des Banû al-Qais, fut initié au mu'tazilisme par deux disciples de Wâṣil, Bishr b. Sa'îd et Abû 'Uthmân al-Za'farânî [34]. On lui attribue une excellente connaissance de la vieille tradition littéraire arabe et de l'hellénisme oriental comme les premiers traducteurs, encouragés par la-Ma'mûn, commençaient à le faire connaître. C'est à la demande de ce dernier qu'il vint à Bagdad vers 820, entretenant ensuite d'excellentes relations avec les deux autres califes mu'tazilites et distribuant à ses élèves, ajoute Ibn al-Murtaḍâ, la pension qui lui était servie.

Son *Kitâb al-ḥujaj* (Le Livre des preuves), composé sous al-Rashîd, passe pour avoir, le premier, défini les cinq grands principes mu'tazilites dont la formulation a été aussi, nous l'avons vu, attribuée à Wâṣil. Al-Malaṭî précise qu'Abû-l-Hudhail fut le premier théologien dogmatique à avoir opposé, à la tradition scripturaire (*sam'*), la raison individuelle (*'aql*), faisant de cette opposition une des caractéristiques du mu'tazilisme. Les adversaires contre lesquels il dirigea ses attaques

33. Sur la personnalité et le rôle de ces premiers traducteurs, *Histoire de la philosophie musulmane*, 30-40. — Avec Ḥunain b. Isḥâq (m. 259/873), on peut dire que la plus grande partie des traductions est déjà terminée. L'œuvre de traduction est continuée par son fils Isḥâq (m. 297/910) et ses disciples.

34. H. S. NYBERG, *EI*², 131-132 (sur *Abû-l-Hudhail*). — *Ṭabaqât al-mu'tazila*, 48. — *MS*, II, 101. — *Farq*, 102-113. — *Milal*, I, 63-70. — *Fiṣal*, IV, 83 et 192.

furent nombreux et divers : dualistes, manichéens ou zoroastriens, matérialistes athées (*dahrîya*), zindîqs adversaires de l'Islam ou de l'État, traditionnistes trop stricts (*ḥashwîya*) dont le littéralisme était de nature à compromettre l'expansion même de l'Islam.

Al-Naẓẓâm (m. 846). — Né à Baṣra et lui aussi un *maulâ*, comme Abû-l-Hudhail son oncle maternel, al-Naẓẓâm reçut une excellente culture arabe ; sa connaissance de la philosophie d'Aristote, dont il ignorait cependant la langue, faisait l'admiration de Ja'far al-Barmakî [35]. Il connut, à Bagdad, l'école du traducteur Ḥunain b. Isḥâq et fréquenta, dans sa jeunesse, des manichéens, des philosophes (*falâsifa*) et peut-être aussi le théologien imâmite Hishâm b. al-Ḥakam.

Sa doctrine, discutée sur bien des points à l'intérieur du mu'tazilisme, a fait l'objet, dans le sunnisme, d'interprétations parfois divergentes mais toujours fort hostiles. Baghdâdî y voit un mélange de thèses hérétiques dont le but inavoué est de combattre l'Islam. Naẓẓâm, nous dit-il, avait emprunté aux dualistes l'idée que Dieu est la source du bien, l'homme, par son libre arbitre, étant celle du mal ; aux philosophes hellénistiques, l'idée que la matière est divisible à l'infini, d'où, pour expliquer le mouvement, sa thèse absurde du sursaut (*ṭafra*) ; à Hishâm b. al-Ḥakam, cette autre idée que les couleurs, les saveurs et les odeurs sont des corps — thèse qui devait l'amener à admettre, contre toute saine logique, la compénétrabilité des corps. Séduit par la doctrine des brahmanes niant la mission des prophètes, mais craignant le châtiment que n'eût pas manqué de lui attirer semblable hérésie, il se contenta de nier le caractère inimitable du Coran et les miracles du Prophète. Enfin, conclut Baghdâdî, c'est parce qu'il trouvait trop lourdes les obligations de la Loi religieuse qu'il s'attacha à en saper les fondements, rejetant la valeur du *consensus* communautaire et du raisonnement analogique, s'en prenant à tous les Compagnons, aussi bien à 'Alî qu'à Abû Bakr ou à 'Umar, attaquant enfin indifféremment toutes les sectes musulmanes, les chiites comme les sunnites ou les najjârîya.

Sans aller aussi loin Shahrastânî fait à Naẓẓâm le grief d'avoir toujours, dans son système, donné la préférence aux philosophes matérialistes sur les philosophes déistes, et aussi d'avoir

35. *Nyberg*, *EI*, III, 953-954. (sur *Naẓẓâm*). — *Système mu'tazilite*, 29-30. — *Mu'tazila*, 50. — *Farq*, 113-136. — *Milal*, I, 76.

adopté la doctrine chiite de l'imâmat fondé sur un texte et une désignation testamentaire ; ainsi le Prophète avait clairement désigné 'Alî comme successeur, mais 'Umar, tenant la chose secrète, réussit à imposer Abû Bakr.

Le grand disciple de Naẓẓâm, l'illustre Jâḥiẓ (m. 868), qui, sans marquer le mu'tazilisme dans son évolution doctrinale, fit beaucoup pour en répandre la connaissance par un art littéraire souvent désordonné mais d'un éclat incomparable, s'exposa, lui aussi, à de violentes attaques dont Ibn Qutaiba et Baghdâdî nous ont transmis l'écho [36].

Ces interprétations critiques ne sauraient faire perdre de vue que Naẓẓâm s'efforça de construire un monothéisme fort strict, fondé sur la raison et le Coran, faisant front au flot montant des traditions suspectes et accueillant fort largement la connaissance qu'il pouvait avoir de la philosophie grecque, partant enfin en guerre aussi bien contre les dualistes et les matérialistes que contre les gens du hadîth.

Hishâm al-Fuwaṭî. — A côté de ces deux maîtres incontestés, Hishâm al-Fuwaṭî (m. vers 816) a laissé une solide réputation d'intransigeance doctrinale dans une école dont la tolérance ne fut cependant pas une des vertus dominantes : il estimait licites la personne et les biens de ses adversaires [37]. Ses idées politiques font parfois le scandale des hérésiographes qui les rapportent : il soutenait que le calife 'Uthmân avait été tué par surprise par un petit nombre de conjurés. Mais sa théorie de l'imâmat, telle qu'elle est rapportée, paraît avoir été dirigée autant contre les partisans de 'Alî que contre ceux de Mu'âwiya : quand la communauté se divise au point d'en arriver à tuer son imâm, tout imâm investi l'est de fait et non de droit, la légitimité de l'imâmat ne pouvant avoir d'autre fondement que l'unanimité de la communauté. Un de ses principaux disciples, 'Abbâd b. Sulaimân (m. 864), paraît avoir cherché à réconcilier, dans l'idéologie mu'tazilite, les différents partis qui continuaient de son temps à déchirer la communauté.

Bishr b. al-Mu'tamir et l'école de Bagdad. — Bishr b. al-Mu'tamir (m. 825), le fondateur de l'école de Bagdad, est souvent considéré comme l'un des plus brillants théologiens mu'tazi-

36. *Farq*, 162. — Cf. sur lui les travaux de Ch. Pellat, en particulier : *Essai d'inventaire de l'œuvre ǧâḥizienne*, dans *Arabica*, mai 1956, (147-180).
37. *Farq*, 149-151. — Nombreuses références sur lui dans les *Maqâlât*, cf. *index*, 38. — *Milal*, I, 98-99.

lites [38]. Originaire de Kûfa, il fut emprisonné pendant quelque temps, sous Rashîd, à qui on l'avait présenté comme un chiite dangereux. Versificateur de talent et se défendant de tout extrémisme, il s'efforça de donner une large diffusion aux idées mu'tazilites, par une poésie facile, qui fait songer à celle d'Abû-l-'Atâhîya.

Thumâma b. Ashras (m. 828). — C'est une figure nouvelle qui apparaît avec Thumâma b. Ashras : celle du philosophe amoureux de la vie, du courtisan empressé et du littérateur brillant dont on recherchait la compagnie et dont les anthologies rapportent les bons mots [39]. Accusé lui aussi de chiisme et un certain temps emprisonné, sous al-Rashîd, il refusa, sous al-Ma'mûn, le vizirat que ce dernier lui offrit, mais resta un des personnages les plus en vue de l'entourage du calife. Il poussa Ma'mûn à faire maudire Mu'âwiya en chaire — décision qui n'eût pas manqué d'attirer au califat bien des difficultés. Comme le calife renonçait à ce projet, ce fut l'occasion, pour Thumâma, d'exprimer, avec son mépris du sunnisme, sa conviction qu'une politique de force était la seule possible avec une populace que la menace du bâton, brandi par la police abbasside, suffisait à maintenir dans l'obéissance ou à l'y ramener.

Abû Mûsâ al-Murdâr (m. entre 835 et 845). — Abû Mûsâ al-Murdâr, à qui une vie de mortifications valut le surnom de moine du mu'tazilisme, demanda, avant de mourir, que l'on distribuât ses biens aux pauvres, estimant qu'il convenait de restituer à ses ayants-droit un dépôt dont Dieu ne lui avait laissé que l'usufruit [40]. Méfiant à l'égard du pouvoir, il excommuniait, nous dit-on ,ceux qui en recherchaient l'amitié ou les faveurs. Son intransigeance fut grande envers les adversaires du mu'tazilisme. En soutenant avec éclat qu'il était possible d'imiter littérairement le Coran et en défendant, par d'éloquents sermons, les idées mu'tazilites, il eut sa part dans le déclenchement de l'inquisition.

38. *Maqâlât* (index). — *Farq*, 140-147. — *Milal*, I, 81-83, *Mu'tazila*, 52-53. — *EI²*, 128.
39. Thumâma b. Ashras : *Farq*, 151 et *Mukhtaṣar*, 115-116. — Baghdâdî le fait intervenir dans la révolte d'Aḥmad b. Naṣr ; on voit mal comment la date de la mort de Thumâma, fixée en 213, et celle de cette insurrection, fixée en 231, peuvent se concilier. — *Mu'tazila*, 129.
40. Abû Mûsâ al-Murdâr (m. entre 220 et 230) : *Intiṣâr*, 68. — *Farq*, 151-152. — *Milal*, I, 88. — *Duḥâ*, III, 146-147. — *Mu'tazila*, 138.

Les deux Ja'far. — Ja'far b. Mubashshir (m. 848), lui aussi réputé pour son dédain des choses de son monde et son talent de sermonnaire, refusa les fonctions de cadi qui lui furent offertes. Ja'far b. Ḥarb (m. 850) renonça à la fortune que son père lui avait laissée. Compagnon assidu des séances littéraires qui se tenaient chez al-Wâthiq, il rompit ensuite avec ce dernier, allant même, nous dit-on, jusqu'à le considérer comme indigne du califat. Al-Malaṭî range les deux Ja'far, avec leur principal disciple al-Iskâfî (m. 855), non plus dans la catégorie des mu'tazilites mais dans celle des zaidites de Bagdad [41].

Al-Kindî et les débuts de la falsafa. — C'est à un théologien d'affinités mu'tazilites, Abû Yûsuf al-Kindî (800-870), qu'il devait appartenir de tenter la première grande conciliation de la philosophie grecque (*falsafa*) avec l'Islam et de proposer ainsi, à la communauté musulmane, une formulation de l'hellénisme à son usage. Al-Kindî, dont la famille d'origine arabe avait occupé diverses fonctions au service du califat, fut lui-même précepteur d'un des fils d'al-Mu'taṣim (833-842). Son originalité fut d'avoir cherché à intégrer, dans la dogmatique mu'tazilite, le néo-platonisme de la *Théologie d'Aristote*, une œuvre de Proclus dont il admettait, avec les autres *falâsifa*, l'authenticité. Il pouvait ainsi retrouver, dans la doctrine plotinienne de l'émanation (*faiḍ*), l'explication philosophique des notions islamiques de création *ex nihilo* et de prophétisme, et, dans l'Un du néo-platonisme, l'analogue de la conception mu'tazilite de la divinité ramenée à une unité dépouillée de toute qualification positive. La grande tradition de la philosophie musulmane prenait avec lui son départ [42].

Bishr al-Marîsî : les Marîsîya et les najjârîya. — Bishr al-Marîsî (m. 833), que l'hérésiographie sunnite accuse d'être un des responsables de l'inquisition, était un théologien hanafite et murjite de Kûfa, qui adopta, entre autres thèses mu'tazilites, celle de la négation des attributs divins et du caractère créé du Coran. Il eut aussi ses idées propres, et son école, celle des marîsîya [43].

41. Sur Ja'far b. Mubashshir (m. 234/848), *Mu'tazila*, 76-77. *Ḍuḥâ*, III, 148-149. — Sur Ja'far b. Ḥarb (m. 236/850) : *Ḍuḥâ*, 148. — Voir aussi *Farq*, 153-154 et *Tanbîh*, 39. — *Milal*, I, 75-76. — *Mu'tazila*, 139.
42. *Histoire de la philosophie islamique*, 217-222 et 355. — ABU RIḌÂ, *Rasâ'il al-Kindî al-falsafîya*, Le Caire, 1950.
43. *EI*², 1279-1280. — *Farq*, 192.

Le hanafite Ḥusain b. Muḥammad al-Najjâr (m. vers 845) fut, en théologie dogmatique, un des disciples de Bishr al-Marîsî. Murjite comme ce dernier, il définissait la foi comme la connaissance de Dieu et la soumission à sa volonté prolongées par une adhésion verbale. L'école qu'il fonda, celle des najjârîya (ou ḥusainîya), est définie comme une école de moyen terme [44]. Avec le mu'tazilisme, Ḥusain al-Najjâr niait l'existence, en Dieu, d'une pluralité d'attributs, la nature incréée du Coran et la vue de Dieu en paradis. Avec le sunnisme, il admettait la toute-puissance divine, dans le bien comme dans le mal, mais ébauchait une doctrine faisant de Dieu le créateur des actes dont les hommes n'étaient que les agents. En définissant, d'autre part, le corps comme un assemblage d'accidents sans substances, il réduisait le monde à une série d'apparences éphémères, se renouvelant sans cesse par une création continue dont Dieu, la seule réalité perdurable, était l'auteur.

Les najjârîya se subdivisèrent, au cours de l'histoire, en divers sous-groupes mal connus. Le géographe Muqaddasî, un chiite, vante leur largeur de vues. Baghdâdî se plaint, au contraire, de leur intolérance ; les trois subdivisions des najjârîya qu'il définit paraissent n'avoir été séparées que par des divergences secondaires.

La politique mu'tazilite d'al-Ma'mûn. — En prenant, dès 819, pour conseiller le cadi Aḥmad b. Abî Du'âd, un Syrien originaire de Qinnasrîn et qui devint un des plus puissants personnages du régime [45], en s'entourant de théologiens mu'tazilites, autant par affinités personnelles que par raison d'État, al-Ma'mûn marquait sa préférence pour une école qui, quel que fût le talent des théologiens qui la défendirent, ne réussit jamais à s'imposer dans la masse des fidèles. Allant plus loin encore il faisait proclamer, en juin 827, comme doctrine d'État, le dogme mu'tazilite de la création du Coran et de la négation de la vue de Dieu dans l'autre monde, ouvrant ainsi, dans l'histoire de l'Islam, un des schismes qui l'ont le plus fortement divisé. Il dut, pour l'imposer, sur la fin de son règne, alors qu'il venait de rouvrir les hostilités avec Byzance, organiser une inquisition d'État (*miḥna*) dont il confia la charge au préfet de police de Bagdad, Isḥâq b. Ibrâhîm et aux gouverneurs des principales provinces.

44. *Farq*, 195-196 et, pour leurs subdivisions, 197-198.
45. Ch. PELLAT, *EI*², I, 279 (*Aḥmad b. Abî Du'âd*). — *B*, X, 319-322.

L'inquisition mu'tazilite. — L'histoire de la *miḥna* reste fort mal connue, plus encore en province qu'à Bagdad [46]. Ṭabarî qui en a fait un long récit, sans admettre la création du Coran ni chercher à justifier la politique d'al-Ma'mûn, tend à minimiser quelque peu le caractère par trop inquisitorial de la *miḥna*, laissant entendre qu'il ne s'agissait pas d'imposer par la force le dogme de la création du Coran, mais d'écarter du service de l'État tous ceux qui ne l'admettaient point [47]. Ibn al-Jauzî et les historiens qui le suivent donnent, des débuts de la *miḥna* sous al-Ma'mûn et de son développement sous ses deux successeurs, une version incomparablement plus dramatique qui fait penser à de véritables persécutions. Ibn Taimîya, pour sa part, estime que la *miḥna* marque le commencement de l'hérésie qarmate [48].

Une citation d'al-Ash'arî montre que la *miḥna* était dans la logique de la rigueur avec laquelle le mu'tazilisme comprenait le « devoir de commandement du bien », dont les docteurs sunnites ont, en général, usé avec prudence. « Si nous constituons un groupe organisé, fait dire al-Ash'arî à un représentant de l'école, et si nous nous sentons de force à réduire nos adversaires, nous prêtons serment à notre imâm et nous nous soulevons. Nous tuons celui qui détient le pouvoir et nous mettons fin à son règne. Nous entreprenons alors d'amener les gens à adopter notre *credo* sur l'unité de Dieu et sur le libre arbitre. En cas de refus, nous leur faisons la guerre. » [49]

Les soumissions. — Bien des docteurs de la Loi se soumirent, tant à Bagdad que dans les provinces. Ainsi Muḥammad b. Sa'd, l'historien des Compagnons, qui faisait partie d'un groupe de sept docteurs que le calife, alors en opérations, fit venir à Raqqa, pour les interroger lui-même, pensant sans doute que leur ralliement entraînerait celui des autres docteurs de la capitale et de l'Empire [50]. Bishr b. Walîd al-Kindî et l'ancien rival de Ma'mûn, Ibrâhîm b. al-Mahdî, suivirent les conseils du préfet de police de Bagdad et se plièrent. Mais il est diffi-

46. W. M. Patton, *Aḥmad b. Ḥanbal and the miḥna*, Leipzig, 1897. — A. J. Wensick, *EI*, III, 549-551 (*miḥna*).
47. Récit dans *Târîkh*, VII, 195-207.
48. On trouvera le récit de la *miḥna* par Ibn al-Jauzî, dans ses *Manâqib al-imâm Aḥmad*, Le Caire, 1349/1931, 316-317. Voir aussi *B*, X, 272-274.
49. *Maqâlât*, 451-458.
50. C'était le secrétaire (*kâtib*) d'al-Wâqidî. — E. Mittwoch, *EI*, II, 439. — *B*, X, 303.

cile de penser que toutes ces soumissions furent parfaitement sincères ; le devoir qui incombe, à tout Musulman qualifié, d'ordonner le bien et d'interdire le mal peut fort bien s'accommoder d'une attitude de dissimulation légale (*taqîya*) imposée par des circonstances de force majeure ; un acte condamnable, que l'on estime être impuissant à changer « par la main ou par la langue », peut fort bien être temporairement et extérieurement accepté à la condition de continuer à être réprouvé « par le cœur ».

Les résistances. — C'est à l'avant-garde de la résistance que, dans tous les récits de la *miḥna*, se situe Aḥmad b. Ḥanbal qui refusa obstinément de se soumettre à un dogme qu'il considérait contre contraire au Coran et à la Sunna et d'obéir au calife dans une désobéissance à Dieu [51]. Ibn Ḥanbal fut envoyé à al-Ma'mûn, alors à Ṭarsûs, sur les frontières byzantines, avec un autre réfractaire, peu connu par ailleurs, Muḥammad b. Nûḥ, pour y être interrogé. Les deux hommes venaient de quitter Raqqa quand le calife mourut en août 833 ; ils furent renvoyés à Bagdad mais Muḥammad b. Nûḥ mourut en chemin. Les démêlés d'Ibn Ḥanbal avec le calife al-Mu'taṣim (833-842) sont mal connus. Selon Ibn al-Jauzî, il fut arrêté, flagellé et emprisonné ; il n'aurait été remis en liberté que 28 mois plus tard. On sait mal aussi dans quelles conditions il vécut après sa libération ; sans doute cessa-t-il de donner tout enseignement public.

S'il fut le plus célèbre des réfractaires, Aḥmad b. Ḥanbal ne fut cependant ni le seul ni le plus violent. En Égypte, le malikite al-Ḥârith b. Miskîn (m. 859) qui avait succédé à son maître Ibn al-Qâsim, et qui combattit avec une égale énergie le hanafisme, le chafiisme et le chiisme, se refusa à toute concession, aggravant encore son cas par des sympathies omeyyades déclarées [52].

Abû Ḥarb al-Sufyânî. — On pourrait aussi se demander si le mécontentement soulevé dans le monde des traditionnistes qui restaient fidèles à la mémoire de Mu'âwiya, ne contribue pas à expliquer l'apparition en Syrie, sur la fin du règne d'al-Mu'taṣim, d'un *mahdî* omeyyade, Abû Ḥarb al-Sufyânî, connu sous le nom d'al-Mubarqa', « de l'homme au voile ». Damas se

51. Sur l'attitude d'Aḥmad b. Ḥanbal dans la *miḥna*, cf. notre article in *EI*², I, 281.
52. *Histoire du malikisme en Orient*, 97-98.

souleva ; le gouverneur abbasside fut assiégé dans la citadelle, tandis que les insurgés s'installaient à Marj Râhiṭ [53]. Abû Ḥarb fut finalement capturé en Palestine : révolte sans gravité, mais qui n'en témoignait pas moins de l'attachement de nombreux Syriens au souvenir de l'ancienne dynastie damascaine et aussi de l'impopularité du califat mu'tazilite.

Aḥmad b. Naṣr al-Khuzâ'î. — L'inquisition reprit avec une vigueur nouvelle sous al-Wâthiq (842-847). Aḥmad b. Ḥanbal, qui avait pu se remettre à donner un enseignement public, dut de nouveau s'en abstenir. — En 844 d'autre part, toute une série de révoltes locales créaient au califat d'assez sérieux ennuis ; les Banû Sulaim dans la région de Médine, les Kurdes dans le Diyâr Rabî'a, les Banû Numair et les Banû Tamîm dans le Yamâma, s'agitaient [54]. C'est le moment que choisit Aḥmad b. Naṣr al-Khuzâ'î pour tenter de fomenter, à Bagdad, une révolte populaire contre le califat mu'tazilite. Cet Aḥmad b. Naṣr dont le grand-père avait été un missionnaire abbasside et dont le père avait participé, au début du règne d'al-Ma'mûn, avec Sahl b. Salâma, à des opérations contre le brigandage à Bagdad, essaya de grouper derrière lui les adversaires du mu'tazilisme [55].

Ṭabarî, qui lui est manifestement hostile, le présente comme un disciple des gens du hadîth, comme Yaḥyâ b. Ma'în, Ibn Dauraqî et Ibn Khaithama, sans toutefois citer le nom d'Aḥmad b. Ḥanbal. Le cadi Abû-l-Ḥusain le considère comme un disciple de ce dernier et estime qu'il trouva la mort glorieuse du martyr en combattant l'hérésie mu'tazilite. Ibn Kathîr fait un vif éloge de son zèle religieux, de ses qualités de savant et de sa connaissance du hadîth. Aḥmad b. Ḥanbal, en tout état de cause, s'abstint de participer à l'action qui se préparait.

L'insurrection qui éclata dans un faubourg de Bagdad fut réprimée avant même d'avoir pu prendre quelque ampleur. Aḥmad b. Naṣr fut arrêté et supplicié ; son corps, mis au gibet, devait y rester exposé plusieurs années, avec une inscription injurieuse le dénonçant comme un infidèle et un rebelle pour

53. D. B. MACDONALD, *EI*, III, 116-120 (sur *mahdî*). — *B*, X, 295.
54. La révolte des Banû Sulaim est matée par le général turc Bughâ al-Kabîr, qui enferme les chefs des insurgés dans la maison de Yazîd b. Mu'âwiya à Médine. *B*, X, 302.
55. *Târîkh*, VII, 226-231. — *B*, X, 247-248, 303, 305, 306 et 308. — Voir aussi *Ḥanâbila*, I, 144-145 et 175 (où Aḥmad b. Naṣr est présenté comme un disciple d'Ibn Ḥanbal).

s'être obstinément refusé à reconnaître la création du Coran et l'autorité du calife.

Le renouveau de l'inquisition. — Cette insurrection avortée s'accompagnait d'un renouveau de persécutions contre les gens du hadîth invités à reconnaître la création du Coran et à nier la vue de Dieu en paradis. Aḥmad b. Ḥanbal ne fut pas inquiété, mais un autre réfractaire, al-Buwaiṭî, un des premiers grands disciples d'al-Shâfi'î, mourut en prison. Le cadi Aḥmad b. Abî Du'âd poussa l'intransigeance jusqu'à refuser de payer la rançon des Musulmans prisonniers des Byzantins qui n'auraient pas préalablement reconnu le caractère créé du Coran et nié la vision de Dieu [56]. L'intolérance dont le mu'tazilisme fit montre, dans cette longue et malheureuse inquisition, devait favoriser une réaction sunnite, profonde et durable, dont il fut, en définitive, la première victime et dont le chiisme allait, lui aussi, subir le contre-coup.

V. LA RÉACTION SUNNITE D'AL-MUTAWAKKIL

La lutte contre le mu'tazilisme. — Cette réaction, à laquelle al-Mutawakkil (847-861) a attaché son nom, ne fut cependant pas immédiate. Le nouveau calife eut d'abord à se défaire d'adversaires politiques ; sa plus illustre victime, l'ancien vizir Ibn al-Zaiyât, périt sous la torture [57] ; c'est sans doute en raison de son hostilité à ce dernier que le cadi Aḥmad b. Abî Du'âd dut d'être d'abord maintenu en fonctions, mais ses aptitudes physiques paraissent déjà si diminuées qu'il y a tout lieu de penser que sa situation s'en trouva fort entamée.

Dès 848 al-Mutawakkil chargeait plusieurs traditionnistes, en leur allouant un traitement, de commenter en chaire les hadîths condamnant les jahmîya, les qadarîya et les mu'tazila [58]. Ainsi s'esquissait, dans la lutte contre les schismes, une politique de *madrasa* — une *madrasa* pouvant aussi bien se définir comme une mosquée où l'on enseigne que comme un collège où l'on prie.

Plusieurs mesures d'importance étaient d'autre part prises en 852. Aḥmad b. Abî Du'âd était destitué et remplacé par un cadi sunnite, Yaḥyâ b. al-Aktham (m. 856), dont la personna-

56. *B*, X, 303 et 307.
57. Sur le califat de Mutawakkil, cf. *EI*, III, 839-840. — *Vizirat*, 269. — *B*, X, 311 (pour le supplice d'Ibn al-Zaiyât).
58. *Manâqib al-imâm Aḥmad*, *op. cit.*, 357-358.

lité a cependant fait l'objet d'appréciations divergentes [59]. Le jour de la fête de la rupture du jeûne, le 27 mars 852, les restes d'Aḥmad b. Naṣr al-Khuzâʿî étaient remis aux héritiers, pour recevoir une sépulture musulmane ; le gibet où ils étaient exposés était devenu le théâtre de véritables scènes d'hystérie populaire [60].

Par un décret adressé à ses gouverneurs al-Mutawakkil enfin menaçait de prison quiconque s'adonnerait à l'étude ou à l'enseignement de la théologie dogmatique (*kalâm*) ; il ordonnait de ne suivre que le Coran et la Sunna [61]. Cette condamnation du *kalâm*, dont Ṭabarî ne parle pas, se bornant à dire que le calife, dès son avènement, avait interdit d'engager de vaines disputes sur le Coran, n'arrêta certes pas le développement de la théologie spéculative et de la philosophie, mais elle contribua à les rendre suspectes.

La lutte contre le chiisme. — La lutte contre le chiisme fut elle aussi vigoureusement conduite. Peu de temps après son avènement, al-Mutawakkil faisait venir à Sâmarrâ, en résidence surveillée, ʿAlî al-Hâdî — le dixième imâm des duodécimains [62]. La mission d'aller le chercher à Médine, confiée à Yaḥyâ b. Harthama, a fait, dans la tradition chiite, l'objet d'un récit où la légende se mêle à l'histoire. Arrivant à Médine, Yaḥyâ fouille la maison de l'imâm, suspect d'agitation subversive, mais il ne trouve que des exemplaires du Coran, des recueils d'oraisons et des ouvrages de sciences religieuses. Littéralement conquis par son prisonnier, il se met à son service et fait, de lui, auprès de Mutawakkil, un éloge enthousiaste. Le calife, à son tour ému par l'esprit de scrupule et de détachement de ʿAlî al-Hâdî, traite ce dernier avec les plus grands égards.

Une anecdote, colportée en milieu chiite, illustre la science exceptionnelle de l'imâm. Mutawakkil tombe malade et fait le vœu, s'il vient à guérir, de distribuer en aumônes de « nombreux dirhems » [63]. Une fois guéri, il interroge les docteurs de la Loi pour savoir combien il doit donner de dirhems mais n'obtient aucune réponse satisfaisante. Il fait alors poser la question à ʿAlî al-Hâdî qui lui répond qu'il doit donner 83 dirhems. Comme le calife l'interroge sur la raison de ce nombre,

59. *B*, X, 315-316. — *EI²*, I, 279 (*Aḥmad b. Abî Du'âd*).
60. *Târîkh*, VII, 268. — *B*, X, 316.
61. *Târîkh*, VII, 268 (*in fine*). — *B*, X, 316.
62. *Irshâd*, 299-300. — *MS*, II, 129-131.
63. Sur cette anecdote, *MS*, II, 139-141.

ʿAlî al-Hâdî lui cite ce verset coranique : « Dieu vous a secouru en de nombreuses circonstances dramatiques » (IX, 25), et fait remarquer que ces « nombreuses circonstances dramatiques » furent au nombre de 83, le Prophète ayant fait 27 expéditions guerrières (*ghazwa*) et 56 raids de moindre importance (*sariya*).

A ce *fatwâ* de ʿAlî al-Hâdî, on a pu, en milieu sunnite, adresser plus d'une objection. La même histoire, fait-on remarquer, est aussi attribuée à Ma'mûn et à ʿAlî al-Riḍâ. Le Prophète, d'autre part, a fait beaucoup moins de 27 *ghazwa* et de 56 *sariya*. Le verset coranique a été révélé à Ḥunain, et il y eut, après cette bataille, plusieurs autres expéditions. On considère aussi comme établi, par la *sîra*, que Dieu n'a assisté qu'exceptionnellement les Musulmans, à l'époque du Prophète, dans leurs expéditions. Le terme de « nombreux » a, dans ce verset, un sens général qu'on ne saurait abusivement fixer à un chiffre déterminé.

Une anecdote rapportée par Masʿûdî illustre la manière dont le chiisme se représente les rapports du calife et de l'imâm. On accuse ʿAlî al-Hâdî de cacher chez lui des armes appartenant à des partisans de Qumm et de vouloir s'emparer du pouvoir [64]. Mutawakkil envoie des gardes turcs faire une perquisition, mais on ne trouve rien de suspect. ʿAlî al-Hâdî, vêtu de bure, est en train de prier sur un lit de sable et de graviers. On l'amène, ainsi vêtu, chez le calife occupé à festoyer avec ses courtisans. ʿAlî al-Hâdî refuse la coupe qu'on lui tend et, pressé par le calife de réciter des poèmes bachiques, il récite des vers exhortant au mépris des joies fallacieuses de ce monde, faisant pleurer le calife. Là encore, en milieu sunnite, l'authenticité de l'anecdote est rejetée, et on se plaît à faire remarquer que l'on trouve encore bien d'autres récits tendancieux ou mensongers chez Masʿûdî, un chiite, qui a donné, de l'histoire du califat, une version toujours favorable aux prétentions alides.

ʿAlî al-Hâdî allait désormais vivre en résidence forcée, jusqu'à sa mort en 868, à ʿAskar Sâmarrâ — d'où le nom d'Abû-l-Ḥasan al-ʿAskarî qui lui fut donné. Il n'eut pas cependant à subir, autant qu'on en puisse juger, de brimades particulières et peut-être réussit-il à gagner, dans une certaine mesure, le respect du calife. Al-Mutawakkil, dans la tradition chiite, passe pour n'avoir agi que par haine des Alides et par crainte

64. *MS*, II, 129-131.

de la popularité de ʿAlî al-Hâdî ; cette réputation d'être un *nâṣibî*, un ennemi de la Famille du Prophète, est parfois passée dans l'historiographie sunnite [65]. Mais le calife sut aussi trouver, parmi les poètes contemporains, des défenseurs et des apologistes.

Peu de temps après, en 236/850-851, Mutawakkil faisait démolir, à Karbalâ, le mausolée de l'imâm Ḥusain, lieu de pèlerinage très fréquenté ; l'emplacement du mausolée et celui des maisons voisines, elles aussi détruites, furent labourés ; quiconque était trouvé en ces lieux était menacé d'emprisonnement [66].

Une autre décision complétait l'ensemble de ces mesures anti-chiites : la flagellation jusqu'à ce que mort s'ensuive devait être infligée à toute personne qui insulterait le Prophète, l'une de ses épouses ou l'un de ses compagnons. La peine fut appliquée à un notable de Bagdad accusé d'avoir profané les noms d'Abû Bakr, de ʿUmar, d'Aïcha et de Ḥafṣa ; le corps du supplicié fut jeté dans le Tigre, sans que l'on eût fait sur lui la prière des morts [67].

Chiites et sunnites, qui s'opposaient ainsi, eurent leurs poètes : Diʿbil (m. 860), pour les premiers, ʿAlî b. Jahm pour les seconds, dont la violence de ton traduit le caractère passionné des affrontements populaires qui, au delà des controverses des théologiens, se préparaient [68].

VI. AḤMAD B. ḤANBAL ET LE HANBALISME

Les origines et la vie d'Ibn Ḥanbal (m. 855). — L'adversaire irréductible du muʿtazilisme, Aḥmad b. Ḥanbal, le dernier en date des quatre grands imâms fondateurs des écoles sunnites qui se sont maintenues jusqu'à nos jours, était né à Bagdad, en 740, sous le califat d'al-Mahdî ; il appartenait à une famille de souche arabe qui avait fait carrière dans le Khurâsân, sous les Omeyyades et les Abbassides [69]. Nous avons fait allusion à son rôle dans la *miḥna*.

La formation d'Ibn Ḥanbal. — Les conditions de sa formation ont été fort discutées. On a eu souvent tendance, depuis Abû Bakr al-Baihaqî semble-t-il, et dans un milieu de chafiites traditionalistes, à présenter Aḥmad b. Ḥanbal comme le disciple d'al-Shâfiʿî. Ibn Ḥanbal eut sans doute l'occasion de rencontrer Shâfiʿî à Bagdad et de suivre quelques-unes de ses leçons, comme il put suivre aussi, pendant un certain temps, l'enseignement du cadi Abû Yûsuf. Mais il entendait se rattacher lui-même, avant tout, à l'école des gens du hadîth (*aṣḥâb al-ḥadîth*), qu'ils fussent du Hedjaz ou d'Irak, et il eut surtout pour maîtres des docteurs qui, à aucun titre, ne sauraient être considérés comme des chafiites.

Le premier de ces maîtres, Hushaim b. Bashîr (m. 804), était un traditionniste de Bagdad dont la famille avait été au service des Omeyyades ; lui-même se rattachait à l'école de Ḥasan al-Baṣrî (m. 730) et d'Ibrâhîm al-Nakhaʿî (m. 715) [70].

Un autre, Sufyân b. ʿUyaina (m. 814), fut une des grandes autorités de l'école du Hedjaz. Il est souvent considéré avec deux docteurs de Baṣra, qui moururent sensiblement à la même date et dont Ibn Ḥanbal suivit aussi l'enseignement, ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî et Yaḥyâ al-Qaṭṭân, comme un des trois maîtres de sa génération dans les sciences du hadîth, du *fiqh* et de l'histoire biographique.

Le dernier de ces maîtres enfin, Wakîʿ b. al-Jarrâḥ (m. 812), était un traditionniste de Kûfa dont le père avait été au service de la dynastie abbasside et dont al-Rashîd eût souhaité faire un de ses cadis [71].

Aḥmad b. Ḥanbal fut essentiellement, comme les trois autres grands fondateurs d'écoles, un *mujtahid* indépendant qui, dans la masse des traditions reçues et pour son propre usage, sut librement choisir (*ikhtiyâr*) la doctrine qui lui paraissait la plus conforme au Coran et à l'enseignement du Prophète — n'hésitant pas à user lui aussi, dans le cadre des données scripturaires, de son jugement personnel (*ra'y*).

On peut d'autant moins rattacher Ibn Ḥanbal à l'une des

65. *B*, X, 349-352.
66. *B*, X, 315.
67. Sur la définition de ce *ḥadd* dans la doctrine, cf. *Précis de droit d'Ibn Qudâma*, 270, qui admet, en pareil cas, la *tauba* du coupable. Ibn Taimîya la rejette dans *Al-ṣârim al-maslûl ʿalâ shâtim al-rasûl*, édité à Ḥaidarâbâd en 1322 h. Récit de cet incident avec des considérations doctrinales importantes, sous l'année 241 h., in *B*, X, 323-324. Le problème mériterait d'être repris. — *Târîkh*, VII, 275.
68. Sur Diʿbil (m. 246), cf. *EI*, II, 994-995 et *B*, X, 348. — Sur ʿAlî b. Jahm (m. 249/863), H. A. R. Gibb, *EI²*, 397. Son *dîwân* a été édité à Damas en 1949 par Khalîl Mardam Bey. — *B*, XI, 4.

69. Notre article sur Aḥmad b. Ḥanbal in *EI²*, I, 280-286.
70. Hushaim b. Bashîr (188 h.) : *TH*, I, 229-230.
71. Sur Sufyân : *Ṭabaqât*, V, 364. — *TH*, 242-244. — *B*, X, 244. — *Shadharât*, I, 253. — Sur ʿAbd al-Raḥmân b. Mahdî : *TH*, I, 301-303. — Sur Yaḥyâ al-Qaṭṭân : *TH*, I, 274-276.

trois écoles, celles d'Abû Ḥanîfa, de Mâlik et de Shâfi'î, qui tendaient alors à s'affirmer, sans réussir à s'imposer, que les jugements que l'on rapporte comme étant les siens, sur les fondateurs de ces écoles, témoignent d'une indéniable liberté d'esprit et d'un souci évident de prendre, avant tout, pour guides, la révélation et la tradition prophétique. C'est ainsi qu'il paraît fort méfiant à l'endroit de l'*istiḥsân* d'Abû Ḥanîfa et qu'il juge fort sévèrement la pratique des subterfuges juridiques (*ḥiyal*) en honneur dans l'école hanafite. Il considère sans doute Mâlik comme digne de la plus haute confiance, mais les termes dont il se sert, à son égard, sont comparables à ceux qu'il applique à d'autres auteurs qu'il estime tout autant. Plusieurs traditions enfin nous précisent qu'Ibn Ḥanbal interdisait de mettre par écrit les ouvrages d'al-Shâfi'î, en particulier sa *Risâla* ; il estimait qu'un homme soucieux de suivre la tradition n'en avait nullement besoin et il affirmait que, pour sa part, il s'était bien gardé d'en faire la moindre copie. Bien avant le ẓâhirisme, dont Dâwûd b. 'Alî fut le premier théoricien et Ibn Ḥazm le plus illustre représentant, Aḥmad b. Ḥanbal entendait faire reposer avant tout sa doctrine, au milieu des schismes qui divisaient la communauté, sur les réalités objectives du Coran et du hadîth.

L'œuvre d'Ibn Ḥanbal. — Son œuvre de beaucoup la plus populaire fut son volumineux recueil de traditions, le *Musnad*, où les hadîths sont classés, non pas selon les divisions en usage dans le *fiqh*, mais selon la chaine (*isnâd*) des rapporteurs. Il ressort, du propre témoignage d'Ibn Ḥanbal, que ce dernier avait voulu, dans le *Musnad*, donner droit de cité à tous les hadîths communément admis de son temps (*mashhûr*) ; pour employer sa propre terminologie, on trouve, dans ce vaste répertoire, des hadîths sains (*saḥîḥ*), dont l'authenticité ne paraissait pas contestée, et des hadîths faibles (*ḍa'îf*), c'est-à-dire des hadîths bénéficiant d'une présomption d'authenticité sans qu'aucune raison positive ne permît de conclure à leur rejet. Un fils d'Ibn Ḥanbal, le cheikh 'Abd Allâh (m. 903), s'attacha à la recension du *Musnad*, comme à la transmission des autres œuvres de son père ; la dernière main à ce travail fut mise par Abû Bakr al-Qaṭî'î (m. 903), dont les adjonctions sont souvent fort contestées [72].

72. Réserves sur sa transmission du hadîth, in *MS*, IV, 27. — Sur Abû Bakr al-Qaṭî'î lui-même, *Ḥanâbila*, II, 67.

Mais à côté du *Musnad*, figure l'énorme masse des *responsa*, des réponses qu'Ibn Ḥanbal donnait aux questions (*masâ'il*) de tous genres que lui posaient auditeurs, visiteurs et disciples. La codification de ces *responsa* commença de son vivant même, pour aboutir à l'énorme *corpus juris* d'Abû Bakr al-Khallâl (m. 924).

Parmi les autres ouvrages qui lui sont encore attribués et qui s'apparentent au genre des *responsa*, on retiendra plusieurs professions de foi, en particulier un *Kitâb al-sunna*, une réfutation des jahmîya et des murji'a, un *Kitâb al-wara'*, sur l'esprit de scrupule, compilé par Abû Bakr al-Marwazî, un *Kitâb al-zuhd*, sur l'esprit de renoncement aux biens de ce monde, enfin une série de monographies laudatives consacrées aux quatre premiers califes, non seulement à Abû Bakr, à 'Umar et à 'Uthmân, mais aussi à 'Alî, et dans lesquelles il accueillit, plus largement encore que dans le *Musnad*, les traditions parvenues à sa connaissance [73].

La doctrine d'Ibn Ḥanbal. — Avec lui se trouvait définie, sous une forme rigide et robuste, la doctrine sunnite des gens du hadîth — doctrine dont on connaît encore fort mal les différentes étapes, qui, de toute évidence, commença à s'élaborer dès l'époque omeyyade et qui allait occuper une position centrale dans l'histoire religieuse et politique de l'Islam.

Sa théodicée affirme, avec vigueur, la nécessité de ne pas transgresser les données du Coran et du hadîth, « de décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme le Prophète l'a fait dans la Sunna ». Ainsi se trouve affirmée, dans un fidéisme initial, la double nécessité de croire à l'incomparabilité absolue de Dieu, un et tout-puissant, et d'affirmer, en Lui, l'existence d'une pluralité d'attributs, spirituels ou corporels, sans pour autant tomber dans l'anthropomorphisme, puisque la réalité divine échappe, par nature, à toute forme de connaissance humaine. Le Coran est la parole de Dieu incréée. La foi est définie, contre les tendance murjites qui se sont souvent fait jour dans le sunnisme, comme englobant, tout ensemble, croyance, intention, œuvres et attachement à la Sunna.

En politique, l'ordre de légitimité et de précellence des quatre premiers califes correspond à leur ordre de succession chronologique. La vénération due à tous les Compagnons, y compris

73. Le seul recueil de *responsa* d'Ibn Ḥanbal dont on dispose actuellement est le *Kitâb al-masâ'il* d'Abû Dâwûd al-Sijistânî, édité au Caire en 1353/1934 par le cheikh Bahjat al-Biṭâr.

Mu'âwiya, fait que l'on doit, dans un souci d'apaisement communautaire, éviter d'évoquer leurs différends et demander à Dieu de leur donner à tous sa miséricorde. Les mérites des quatre premiers califes sont tels que la sunna du Prophète se prolonge par la leur. « Suivez ma sunna et celle des califes bien guidés (*râshidûn*) qui viendront après moi, dit le Prophète dans le prône qu'il prononça lors du pèlerinage de l'Adieu. Tenez-vous y fermement. Attachez-vous à la sunna et méfiez-vous des innovations, car toute innovation (*bid'a*) est un égarement. »

Le califat appartiendra, jusqu'au jour de la révélation, aux Quraishites et on devra obéissance à l'autorité établie, sauf dans une désobéissance à Dieu. Le devoir « d'ordonner le bien et d'interdire le mal » est reconnu, mais avec une prudence consciente des abus qui peuvent en être faits et soucieuse de sauvegarder la paix dans la communauté.

Contre les sectes coupables d'avoir introduit dans l'Islam des innovations condamnables, Aḥmad b. Ḥanbal se montre d'une extrême rigueur. Mais cette prise de position théorique s'atténue considérablement dans la pratique. On ne peut en effet exclure un croyant de la communauté que sur l'autorité d'un hadîth restrictivement interprété. S'il peut être relativement facile de définir, dans l'abstrait, les conditions de l'excommunication, il est difficile en revanche de dire si tel croyant tombe sous le coup de cette définition ; Dieu est seul juge des consciences. A l'excommunication proprement dite, au *takfîr*, tend ainsi à se substituer le *tabdî'*, la mise à l'écart systématique, à l'intérieur de la communauté, de tout Musulman dont le comportement ou les idées peuvent paraître schismatiques.

C'est ainsi qu'on voit Ibn Ḥanbal dénoncer, dans ses professions de foi, comme de dangereux schismatiques, les khârijites dont il énumère les divers sous-sectes et parmi lesquels il fait figurer tous les fauteurs de désordre (*fasâd*). Quand il condamne les râfiḍa, il entend, par ce terme, aussi bien les imâmîya que les zaidîya ou les chiites extrémistes. Il s'en prend, par dessus tout, aux murji'a qui excluent les œuvres de la foi, aux qadarîya et aux jahmîya, au travers desquels il atteint les mu'tazila. On pourrait ajouter, à cette liste, les *shu'ûbîya*, les partisans de la supériorité de l'iranisme sur l'arabisme, et aussi les gens de libre opinion (*aṣḥâb al-ra'y*) dont le chef de file, Abû Ḥanîfa, est parfois nommément désigné. Jamais, en revanche, le soufisme n'est mentionné.

VII. LE SOUFISME

A côté du khârijisme, du chiisme, du mu'tazilisme ou du sunnisme, le soufisme, en tant que tel, apparaît comme un mouvement secondaire pour avoir pu faire l'objet d'une condamnation globale ou avoir été systématiquement pris à partie par la politique califienne comme l'avaient été, à certains moments de leur histoire, les autres grandes sectes musulmanes [74]. Bien que la quasi totalité des œuvres de ces premiers soufis soient depuis longtemps perdues, les renseignements que nous donne, sur leurs auteurs, une littérature biographique tardive nous mettent en présence, sous une appellation commune, d'une grande diversité de tendances et de personnalités.

Bishr al-Ḥâfî. — Bishr al-Ḥâfî (m. 227/842), le « Va-nu-pieds », ancien brigand repenti originaire de Marw, est souvent considéré, en raison de l'indifférence qu'il passait pour afficher à l'endroit de l'opinion publique, comme l'ancêtre des malâmatîya [75]. On dit parfois que Bishr se serait converti sous l'influence de l'imâm Mûsâ al-Kâẓim qu'il avait rencontré à Bagdad ; cette tradition, qui a cours en milieu chiite, n'a pas manqué de soulever de sérieuses réserves dans le sunnisme où l'on a fait remarquer que lorsqu'al-Rashîd fit venir Mûsâ al-Kâẓîm à Bagdad, ce fut pour l'y mettre en prison.

Bishr al-Ḥâfî, d'autre part, a joui d'une renommée certaine dans le hanbalisme. Un hanbalite connu, contemporain du fondateur de l'école, 'Abd Allâh al-Warrâq (m. 251/865), fut l'un de ses disciples. Ibn Baṭṭa (m. 387/997), qui ne cache pas son hostilité à l'égard des râfiḍa, cite à trois reprises Bishr, dans sa profession de foi, comme une des autorités fondamentales du sunnisme traditionaliste. Ibn al-Jauzî (m. 597 h.) consacra une monographie aux mérites de Bishr al-Ḥâfî ; ce choix s'expliquerait difficilement si le hanbalisme avait eu une réelle tradition d'hostilité à l'égard de ce soufi quand on

74. Il existe aujourd'hui plusieurs excellentes initiations à l'histoire du soufisme en langues européennes. Nous renvoyons aux suivantes : Louis MASSIGNON, articles *ṭarîqa* et *tasauwuf* dans *EI*, IV, 700 et 715. — ARBERRY, *Le soufisme*, Paris, 1947. — G. C. ANAWATI et Louis GARDET, *Mystique musulmane*, Paris, 1961. — Voir aussi la notice de R. WALZER et H. A. R. GIBB, sur la notion d'*akhlâq* in *EI*², I, 335-339.

75. Sur Bishr al-Ḥâfî (m. 227/842) : *Lexique technique*, 230-321. — F. MEIER, *EI*², I, 1282-1284.

connaît la sévérité de l'auteur du *Talbîs Iblîs* à l'endroit des innovations introduites dans l'Islam par de nombreux soufis. D'une formation juridique très solide, Bishr fut en réalité le fondateur d'une école mystique d'un sunnisme très strict et nettement anti-chiite.

Al-Muḥâsibî (m. 243/857). — L'illustre Muḥâsibî ne fut pas inquiété par la réaction de Mutawakkil, bien qu'Ibn Ḥanbal passe pour l'avoir considéré comme un innovateur quelque peu suspect et avoir interdit de lui rendre visite [76]. C'est beaucoup moins au soufi, avant tout soucieux de sincérité intérieure, qu'au théologien dogmatique (*mutakallim*) — dont les œuvres seront plus tard reprises dans l'acharisme — qu'Ibn Ḥanbal semble s'en être pris. Al-Muḥâsibî, d'autre part, possédait lui aussi une connaissance approndie du *fiqh* et du hadîth qui, dès l'origine du soufisme, firent ainsi partie de la formation intellectuelle et morale des principaux représentants de cette nouvelle discipline.

Dhû-l-Nûn al-Miṣrî (m. 245/860). — Le non moins célèbre soufi d'Égypte Dhû-l-Nûn, à qui l'on attribue le mérite d'avoir introduit la gnose (*ma'rifa*) dans le soufisme et d'avoir composé, un des premiers, des traités d'ésotérisme, appartenait, en *fiqh* à l'école de l'imâm Mâlik dont il fut l'un de ceux qui rapportèrent le *Muwaṭṭa'* [77]. Le calife al-Mutawakkil le fit venir d'Égypte pour l'interroger sur ses croyances, mais le renvoya ensuite au Caire sans donner suite à ce début d'inquisition.

Sarî al-Saqaṭî (m. 255/871). — C'est dans une large mesure un disciple de Muḥâsibî que l'on trouve dans Sarî al-Saqaṭî dont les idées sur l'amour de Dieu (*maḥabba*), en tendant à mettre les amants de Dieu, qu'ils fussent juifs ou chrétiens, au-dessus des Musulmans trop attachés à la lettre des prescriptions légales, ne pouvaient manquer de soulever l'indignation des docteurs de la Loi et des traditionnistes [78]. Suspect à Aḥmad

76. J. VAN ESS, *Die Gedankenwelt des Ḥârith al-Muḥâsibî*, Bonn, 1961. — *EI*, III, 747. — Baghdâdî estime que les ouvrages de Muḥâsibî sur le *kalâm*, le *fiqh* et le hadîth constituent des ouvrages fondamentaux pour les théologiens dogmatiques, les jurisconsultes et les soufis de l'école acharite. *Uṣûl*, 308-309. — Pour l'attitude du hanbalisme à son endroit, *Ḥanâbila*, I, 62-63. — ABD AL-HALIM MAHMUD, *Al-Muhâsibî, un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940.

77. *Lexique technique*, 206. — *B*, X, 347.

78. *EI*, IV, 176. — *Talbîs Iblîs*, 180 et 197.

b. Ḥanbal, dont l'école le combattit, Sarî al-Saqaṭî ne fut pas inquiété par la réaction sunnite d'al-Mutawakkil.

Les karrâmîya. — Plus mouvementée fut la vie de Muḥammad b. Karrâm (m. 257/869), un hanafite originaire du Sijistân. Banni une première fois de sa province natale, à la suite d'un long procès dont son adversaire le chafiite 'Uthmân al-Dârimî (m. 294 h.) composa le récit, Ibn Karrâm entreprit toute une série de voyages, dans le Khurâsân oriental pour continuer son apostolat [79]. Incarcéré à Nîshâpûr, sous le gourvernorat de Ṭâhir b. 'Abd Allâh (844-862), il se rendit, une fois libéré, sur les confins syro-byzantins. Rentré à Nîshâpûr, il y fut de nouveau emprisonné. Relâché par Muḥammad b. Ṭâhir, il partit pour Jérusalem où il mourut et où ses disciples fondèrent un séminaire (*khanqâh*) dont on a parfois voulu faire la première *madrasa* dans l'histoire de l'Islam.

L'école des karrâmîya, issue de son enseignement, constitua une manière de confrérie mystique avant la lettre, qui fit beaucoup pour l'islamisation du Khurâsân et de l'Inde du Nord, et une école de théologie dogmatique dont les positions heurtèrent de front, sur bien des points, celles du mu'tazilisme et du sunnisme traditionaliste. Elle devait traverser toute l'histoire du califat, disputant souvent au sunnisme, en milieux hanafites, une large clientèle. C'est dans Baghdâdî (m. 429 h.), un auteur relativement tardif, qui avait personnellement discuté avec des karrâmîya et eut encore à sa disposition le *Kitâb 'adhâb al-qabr*, le « Traité sur le châtiment de la tombe », l'œuvre maîtresse d'Ibn Karrâm, que l'on trouve le meilleur exposé de leurs doctrines [80].

Ce n'est pas en tant que soufi qu'Ibn Karrâm fut condamné. On lui reproche d'avoir soutenu que Dieu était une substance (*jism*) et d'avoir introduit, dans la théologie dogmatique, la notion de création dans l'essence (*iḥdâth fî-l-dhât*), pour expliquer l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs et chercher une solution transactionnelle au conflit qui opposait mu'tazilites et traditionalistes. Sa définition de la foi (*îmân*), de type murjite, résulte aussi d'une volonté de compromis ; la foi se ramène

79. D. S. MACDONALD, *EI*, II, 819-820. — *Lexique technique*, 260-272. — C. E. BOSWORTH, *The rise of the karrâmiyyah in Khurasan*, in *Muslim World*, I (1960), 5-14.

80. *Farq*, 202-214. — On a en revanche fort peu de données sur les karrâmîya dans les *Maqâlât*, 141 et 143. — Baghdadî avait discuté, à Nîshâpûr en 370 h., avec Ibrâhim b. Muhâjir, en présence de l'émir sassanide Nâṣir al-Daula Abû-l-Ḥasan b. Simjûr (*Farq*, 213).

à une reconnaissance (*iqrâr*) et à une adhésion (*taṣdîq*) purement verbales, mais l'intention (*nîya*) n'est pas exclue : l'intention initiale nécessaire à l'acceptation de l'Islam dispense de toute nouvelle formulation lors de l'accomplissement des obligations religieuses prescrites par la Loi.

C'est aussi dans ses idées politiques qu'il convient de rechercher quelques-unes des raisons qui expliquent les difficultés auxquelles Ibn Karrâm se heurta. Renvoyant en quelque sorte dos à dos le chiisme et le sunnisme, il soutenait que la communauté musulmane pouvait avoir simultanément deux imâms et admettait, tout à la fois, la légitimité du califat de ʿAlî et de Muʿâwiya. Jurisconsulte hanafite enfin, Ibn Karrâm, sans aller jusqu'à de grandes hardiesses, paraît avoir témoigné, à l'égard de son école, d'une certaine indépendance d'esprit, à en juger par les quelques idées qui, dans le domaine de la théologie appliquée (*furûʿ*), lui sont attribuées. Son exemple montre, une fois de plus, que le soufisme, dès sa naissance, s'est développé en symbiose avec le hadîth, le *fiqh* et le *kalâm*.

CHAPITRE V

LA CRISE DU CALIFAT
(247-334/861-945)

I. LE SUNNISME TRADITIONALISTE

Les Six Livres. — C'est un fait capital, dans l'histoire de la période qui va de la mort de Mutawakkil en 247/861 à l'avènement des Bouyides en 334/945, que l'importance que prend le sunnisme traditionaliste. Dernier en date des grands jurisconsultes dont les écoles se sont conservées jusqu'à nos jours, Aḥmad b. Ḥanbal est aussi le premier, dans l'ordre chronologique, des grands traditionnistes sunnites dont l'œuvre continue de faire autorité et dont certains connurent son enseignement. Deux des plus anciens compilateurs des Six Livres, Bukhârî (m. 256/870) et Muslim (261/875), sont parfois même, assez sommairement et dans une intention apologétique évidente, rangés dans la catégorie de ses disciples. Ibn Mâjah (m. 273/886), originaire de Qazwîn, qui parcourut l'Irak, l'Arabie, la Syrie et l'Égypte à « la recherche de la science », et composa un commentaire du Coran et une histoire, ne paraît pas avoir connu son enseignement [1].

Abû Dâwûd al-Sijistânî (m. 275/889) fut un authentique disciple d'Ibn Ḥanbal, dont il rapporta une collection de *responsa*. Son *Kitâb al-sunan*, qui constitue un véritable manuel du sunnisme traditionaliste et mériterait de faire l'objet d'une étude méthodique, à joui, auprès de certains docteurs, d'un si grand prestige que Ghazâlî estimait que cet ouvrage pouvait suffire, à tout *mujtahid*, pour la connaissance du hadîth [2].

Al-Tirmidhî (m. 279/892), qui compta, parmi ses maîtres, Abû Dâwûd al-Sijistânî, sans rien abdiquer de sa propre personnalité, cite souvent l'imâm Aḥmad quand il passe en revue,

1. Sur Bukhârî, J. Robson, *EI²*, 1336-1337. — *Ḥanâbila*, I, 271-279. — Muslim : *EI*, III, 802 et *Ḥanâbila*, I, 337. — Ibn Mâjah : *EI*, II, 424.

2. *EI*, I, 85 et *EI²*, I, 117-118 (*Abû Dâwûd al-Sijistânî*) ; compléter avec *Ḥanâbila*, I, 159-163. — *TH*, II, 152. — *B*, XI, 54-56 et 159.

dans son *Kitâb al-jâmi'*, les divergences des docteurs de la Loi sur des points de dogme, de rituel ou de droit [3].

Al-Nasâ'î (m. 303/915), qui suivit un moment l'enseignement d'Abû Ḥâtim al-Râzî, ajoutait, comme Tirmidhî, à sa fidélité à la Sunna, une grande vénération pour la Famille du Prophète [4]. Mais les Six Livres, remarquons-le, ne s'imposèrent pas immédiatement ni uniformément en milieu sunnite ; ils présentent, entre eux, des divergences parfois sensibles qu'il importerait de mieux connaître et bien d'autres traditionnistes virent alors le jour, jouissant, eux aussi, d'une incontestable renommée ; on ne saurait consacrer trop d'attention, dans l'avenir, à l'étude historique et critique de la littérature traditionaliste des premiers siècles de l'Islam.

Baqî b. Makhlad (m. 276/886 ou 280/890). — C'est un Andalou que nous trouvons en Baqî b. Makhlad qui vint étudier en Irak où il rencontra des disciples d'Aḥmad b. Ḥanbal. Auteur d'un commentaire du Coran fort estimé et d'un volumineux *Musnad*, ce fut, avant tout, comme la plupart de ces anciens docteurs, un *mujtahid* indépendant qui n'entendait suivre que le Coran et la Sunna ; il composa, pour mieux y parvenir, un recueil des *responsa* attribués aux Compagnons et à leurs successeurs [5].

Abû Ḥâtim al-Râzî (m. 277/890). — Originaire de Raiy, Abû Ḥâtim qui suivit à Bagdad l'enseignement d'Ibn Ḥanbal, fut un des plus grands traditionnistes de son temps. Il enseigna le hadîth à Damas et au Caire, mais son terrain d'action par excellence resta sa ville natale où une forte école traditionaliste s'implanta. On le considère parfois, avec Abû Zur'a al-Râzî, un autre spécialiste du hadîth, comme un des deux piliers du sunnisme dans le Khurâsân [6].

'Uthmân al-Dârimî (m. 280/893 ou 282/895). — Abû Sa'îd al-Dârimî, qui naquit à Hérat dont il devint le grand traditionniste, appartenait, en *fiqh*, au chafiisme. Comme la plupart de ses contemporains, il voyagea beaucoup ; ses biographes le signalent à Bagdad, où il suivit l'enseignement d'Ibn Ḥanbal

3. Tirmidhî (m. 279), *EI*, IV, 838-839. — *B*, XI, 66. — *TH*, II, 187. *Ibn Baṭṭa*, note 33.
4. Nasâ'î : *B*, XI, 123. — *TH*, II, 241-243.
5. Sur Baqî b. Makhlad, cf. *Ibn Baṭṭa*, note 33.
6. Abû Ḥâtim al-Râzî : *Ibn Baṭṭa*, note 26.

et aussi à Damas — ce qui lui valut plus tard une notice dans l'histoire d'Ibn 'Asâkir (m. 571 h.). On lui doit, à côté d'un *musnad* qui semble perdu, deux importantes réfutations : l'une des jahmîya, dénoncés comme les précurseurs du mu'tazilisme et des adversaires irréductibles de la Sunna ; l'autre de Bishr al-Marîsî, le hanafite murjite tenu pour l'un des principaux responsables de l'inquisition mu'tazilite (*miḥna*) [7].

Abû Bakr al-Khallâl (m. 311/924). — Abû Bakr al-Khallâl, un élève d'Abû Bakr al-Marwazî (m. 275) et du cheikh 'Abd Allâh (m. 290 h.), enseigna à Bagdad dans la mosquée d'al-Mahdî. Il reprit et classa, dans son *Kitâb al-jâmi'*, tous les *responsa* d'Ibn Ḥanbal qui avaient déjà fait l'objet de recensions particulières. Mais le *Kitâb al-jâmi'*, tout en codifiant la doctrine hanbalite, dépassait de beaucoup, par son ampleur et sa portée, l'école hanbalite *stricto sensu*. Cette imposante somme dont al-Khiraqî (m. 334/945) tira la matière de son précis de droit et Ibn Ḥâmid (m. 403/1012) une bonne partie de son enseignement, réunissait, en se fondant uniquement sur le Coran et le hadîth, les éléments d'une profession de foi, d'un traité de droit public et privé, et d'un ouvrage d'hérésiographie prenant à partie toutes les grandes sectes que le sunnisme combattait : jahmîya, qadarîya, murji'a, khârijites et chiites. Pour préciser la doctrine sunnite, Abû Bakr al-Khallâl laissait plusieurs autres manuels qui, au VIII/XIVe siècle, faisaient encore autorité : un *Kitâb al-sunna*, pour l'exposé du *credo* proprement dit, un *Kitâb fî-l-'ilm*, pour la morale et le droit [8].

Abû Bakr al-Sijistânî (m. 317/930). — Né vers 230/845 à Sijistân et fils du traditionniste Abû Dâwûd, Abû Bakr accompagna son père dans ses longs voyages avant de se fixer à Bagdad où il entretint d'excellentes relations avec les milieux hanbalites et où les autorités califiennes lui confièrent un enseignement. Il nous reste de lui un important traité sur les lecture coraniques, le *Kitâb al-maṣâḥif*, et une courte profession de foi en vers dans la ligne du sunnisme traditionaliste. Les titres des autres ouvrages que ses biographes lui attribuent, un *Tafsîr*, un *Musnad*, un *Kitâb al-sunan*, un traité sur les

7. *Ibn Baṭṭa*, note 168. — *B*, XI, 69. — Le *Kitâb al-radd 'alâ Bishr al-Marîsî* de 'Uthmân al-Dârimî a été édité au Caire (sans date) et son *Kitâb al-radd 'alâ-l-jahmîya*, à Leyde, en 1960 par G. Vitestam.
8. Abû Bakr al-Khallâl (m. 311) : *Ibn Baṭṭa*, notes 52 et 53.

versets abrogeants et abrogés (*nâsikh* ; *mansûkh*), permettent de voir avant tout en lui un commentateur du Coran et un traditionniste [9].

Abû Muḥammad al-Râzî (m. 327/938). — Fils d'Abû Ḥâtim (m. 277 h.) et né à Raiy, Abû Muḥammad al-Râzî voyagea longuement, pour étudier la tradition, en Khurâsân, en Irak, au Hedjaz, en Égypte et en Syrie, avant de retourner dans sa ville natale où il mourut. Son père et le cheikh Abû Zur'a al-Râzî avaient été ses principaux maîtres. Ses biographes s'accordent à voir en lui un homme d'une profonde piété (*'âbid*) et un *mujtahid* qui se refusait à suivre d'autres doctrines que celles du Coran et de la Sunna. On lui attribue six principaux ouvrages, dont la plupart sont perdus, mais dont on ne saurait trop souligner l'importance : une biographie laudative d'Ibn Ḥanbal, une réfutation des jahmîya, un *Kitâb al-sunna*, un imposant traité sur la critique du hadîth, le *Kitâb al-jarḥ wa al-ta'dîl*, souvent considéré comme un ouvrage fondamental en ce domaine, un *Kitâb al-'ilal*, sur les « tares » de certaines traditions, lui aussi fort apprécié, enfin un *Tafsîr* dont on nous dit parfois qu'il constituait la somme de l'exégèse traditionaliste et qu'il surpassait en valeur celui de Ṭabarî [10].

Barbahârî (m. 329/941). — Traditionniste et jurisconsulte, disciple d'Abû Bakr al-Marwazî et de Sahl al-Tustarî (m. 283 h.), le fondateur de l'école des sâlimîya, Barbahârî fut à l'avant-garde de ces sermonnaires hanbalites qui, au IVe siècle de l'hégire, luttèrent avec acharnement contre le chiisme et le mu'tazilisme et pour une réforme du califat sunnite.

Ses adversaires ont dénoncé en lui un agitateur avide du pouvoir. Par son loyalisme à l'égard du califat comme par sa vigilance doctrinale, Barbahârî apparaît plutôt comme un de ces docteurs de la Loi réformateurs, dont l'histoire musulmane fournit tant d'exemples, aussi bien dans le chiisme, le mu'tazilisme, le khârijisme ou le sunnisme, et qui se proposaient avant tout de lutter contre la corruption pour remettre de l'ordre dans la religion et l'État. La seule œuvre de lui qui nous soit parvenue, son *Kitâb al-sunna*, est essentiellement une œuvre de combat contre les nombreuses sectes politico-religieuses qui, sur la fin du IIIe siècle et au début du IVe, montaient à

9. Abû Bakr al-Sijistânî (m. 316) : *Ibn Baṭṭa*, note 54.
10. Abû Muḥammad al-Râzî (m. 327) : *B*, XI, 191. — *Ibn Baṭṭa*, note 55.

l'assaut du califat et du sunnisme. La restauration de la Loi, comme il la concevait, devait se faire, non par la rébellion armée contre les autorités établies, mais par une action missionnaire, par la mise en pratique « du devoir de bon conseil » (*naṣîḥa*) « ou de commandement du bien » (*amr bi-l-ma'rûf*), sans hésiter, à l'occasion, à recourir à des manifestations populaires. Son hostilité au *kalâm* l'amena à s'opposer à Abû-l-Ḥasan al-Ash'arî (m. 324 h.). Ce serait même à la suite d'une vive discussion avec Barbahârî qu'al-Ash'arî aurait composé son *Kitâb al-ibâna*, qu'il plaçait sous le patronage d'Ibn Ḥanbal, sans pour autant satisfaire pleinement son intransigeant adversaire [11].

II. LE MU'TAZILISME ET L'ACHARISME

Les derniers mu'tazilites de l'école de Baṣra. — Politiquement ébranlé par l'échec de la *miḥna*, doctrinalement affaibli par la réaction d'al-Mutawakkil et le développement du sunnisme traditionaliste, le mu'tazilisme cependant conservait des partisans dont l'œuvre, comme celle de leurs prédécesseurs, a disparu avec le temps.

Abû-l-Ḥusain al-Khaiyâṭ, mort à une date fort imprécise, entre 902 et 912, a laissé une défense du mu'tazilisme, le *Kitâb al-intiṣâr*, dans lequel il réfutait — non sans déformer parfois la pensée de ceux dont il prenait la défense — les critiques qu'Ibn al-Râwandî, un transfuge du mu'tazilisme, avait adressées à son ancienne école [12].

Son élève al-Ka'bî (m. 930 ou 932), aussi célèbre sous le nom d'al-Balkhî, se fit connaître comme théologien, hérésiographe et jurisconsulte. Abû Manṣûr al-Baghdâdî, qui a mis abondamment à contribution son *Kitâb al-maqâlât* et son *Kitâb 'uyûn al-masâ'il*, lui attribue encore un ouvrage dans lequel il défendait, contre al-Khaiyâṭ, la valeur des traditions isolées (*âḥâd*) [13].

Deux hommes, rattachés à l'école de Baṣra, dominèrent l'histoire du mu'tazilisme dans le siècle qui suivit la fin de l'inquisition. Le premier est Abû 'Alî al-Jubbâ'î (m. 303/915), originaire du Khuzistân, qui étudia à Baṣra mais vécut aussi

11. On trouvera le texte du *Kitâb al-sunna* de Barbahârî dans *Ḥanâbila*, II, 18-45. — Notre aricle in *EI*², I, 1070-1072 et *Ibn Baṭṭa*, note 58.
12. *Farq*, 163-165. — *Milal*, I, 97. — Le *Kitâb al-intiṣâr*, édité par Nyberg, a été traduit en français par A. Nader, Beyrouth, 1957.
13. Sur al-Ka'bî (m. 317) : *Farq*, 165. — *Milal*, I, 97-98. — *Fiṣal*, IV, 154. — *B*, XI, 164. — *Mu'tazila*, 153.

à Bagdad [14]. Abû ʿAlî al-Jubbâ'î se fit connaître, non seulement comme théologien, mais aussi comme commentateur du Coran et comme jurisconsulte. Bien qu'il soit impossible de reconstituer intégralement sa pensée, les abondantes citations que les *Maqâlât* d'al-Ashʿarî donnent, sur le problème des attributs divins, de la doctrine de celui qui fut son premier maître, montrent dans quelles subtilités verbales le muʿtazilisme se laissait entraîner, rompant ainsi avec les données de la tradition et se perdant dans un raffinement d'intellectualisme qui contribua pour beaucoup à son discrédit et son déclin.

Le second est Abû Hâshim al-Jubbâ'î (m. 321/933) — le fils d'Abû ʿAlî — qui laissa la réputation d'un homme fort éloquent et attacha son nom, dans l'histoire de la dogmatique muʿtazilite, à la théorie des modes (*aḥwâl*). Abû Hâshim est le fondateur de l'école muʿtazilite des bahshamîya, qui devait bénéficier, sous les Bouyides, de l'appui du vizir Ibn ʿAbbâd (m. 385/995) [15].

Abû-l-Ḥasan al-Ashʿarî. — Abû-l-Ḥasan al-Ashʿarî, qui naquit à Baṣra en 260/874 et devait mourir à une date discutée, sans doute en 324/935, suivit d'abord l'enseignement d'Abû ʿAlî al-Jubbâ'î, avec lequel il rompit, vers la quarantaine, en 300/913, plaçant l'une de ses plus célèbres professions de foi, l'*Ibâna*, sous le patronage d'Aḥmad b. Ḥanbal dont il faisait le plus vif éloge [16].

Les raisons de cette rupture avec le muʿtazilisme et de ce ralliement aux thèses fondamentales du hanbalisme ont été diversement expliquées. On a même parfois voulu chercher, à la décision d'al-Ashʿarî, les motifs tout personnels : l'amertume qu'il aurait ressentie en constatant qu'Abû Hâshim, poussé par son père au premier rang du muʿtazilisme contemporain, lui ravissait une place à laquelle, en sa qualité de brillant disciple, il se considérait comme désigné. La diffusion croissante du sunnisme traditionaliste, et sans doute aussi les impasses où sa théologie rationnelle conduisait le muʿtazilisme, peuvent fort bien cependant donner la raison de cette rupture qui faisait de l'ancien muʿtazilite, aux yeux de l'auteur du *Fihrist*, un théologien qu'il convenait désormais de ranger dans la catégorie des anthropomorphistes et des négateurs du libre arbitre.

14. Abû ʿAlî al-Jubbâ'î (m. 303) : *B*, XI, 125. — *Maqâlât*, index (fort nombreuses allusions à ses idées). — *Farq*, 167. — *EI*, II, 1089.
15. Abû Hâshim al-Jubbâ'î (m. 321) : *Farq*, 169. — *EI*, II, 1089.
16. *B*, XI, 187, 204 et 206. — *Ḥanâbila*, II, 181. — R. J. Mc Carthy, *The Theology of al-Ashʿarî*, Beyrouth, 1953. — H. Ghuraba, *Al-Ashʿari's method*, in Islamic Quaterly, I, 1954 ; 140-143. — Montgomery Watt, *EI*², I, 716.

La production littéraire d'al-Ashʿarî, en grande partie perdue, fut considérable. C'est quand il était encore muʿtazilite qu'il composa la première partie tout au moins de son *Kitâb al-maqâlât,* dans lequel il mettait à contribution, entre autres sources, deux traités muʿtazilites d'hérésiographie, ceux d'al-Zurqân (m. 229/844) et d'al-Kaʿbî (m. 317/930), et dans lequel il exposait, avec beaucoup de sérénité, les idées des chiites, des khârijites, des murjites, des muʿtazilites, des kullâbîya, des jahmîya, des ḍirârîya, des najjârîya, des bakrîya et des gens du hadîth.

Ses deux grandes professions de foi, le *Kitâb al-lumaʿ* d'abord et l'*Ibâna* ensuite, sont postérieures à sa conversion. D'autres ouvrages, dont l'authenticité est parfois discutée, mais qu'il semble bien que l'on doive admettre comme siens, lui sont encore attribués : une dissertation (*risâlâ*) sur la légitimité du *kalâm*, et une autre *risâla* écrite sans doute à la demande des habitants de la ville de Darband sur les confins islamo-byzantins.

La doctrine acharite. — Les différences cependant restaient grandes entre les positions d'al-Ashʿarî, fortement influencé par son école d'origine, et les positions fondamentales du hanbalisme. Tout en polémiquant vivement contre le muʿtazilisme, dans l'*Ibâna*, il usait d'arguments rationnels ou tirés du Coran, mais non de la sunna, et il faisait prévaloir, contre le hanbalisme, surtout dans le *Kitâb al-lumaʿ*, la légitimité d'une théologie dogmatique (*kalâm*). De même, s'il affirmait, avec le traditionalisme, l'incomparabilité absolue de Dieu et l'existence, en Lui, d'une pluralité d'attributs, il en limitait rationnellement le nombre et en excluait les attributs comme le *nuzûl*, l'*istiwâ'*, ou les attributs corporels. Ainsi était maintenue, dans la théologie dogmatique, à côté du fidéisme intégral (*tafwîḍ*) du hanbalisme, la légitimité d'une exégèse allégorique (*ta'wîl*), limitée sans doute, mais amenée à étendre le domaine de ses prétentions et de sa compétence.

Le caractère increé du Coran en tant que parole de Dieu, était affirmé, avec le hanbalisme, contre le muʿtazilisme, mais cette parole, que le hanbalisme définissait, tout ensemble, comme l'idée qui la vivifiait et les paroles ou les lettres qui l'exprimaient, était ramenée, dans sa théologie acharite fortement marquée par l'intellectualisme muʿtazilite, à une idée pure dont le Coran, sous sa forme matérielle, n'était plus que

l'expression créée. — La définition acharite de la foi, ramenée à une pure adhésion intérieure (*taṣdîq*), excluant les œuvres et sa formulation verbale, était de type murjite. Dans la théorie de l'imâmat telle qu'al-Ash'arî la développait, comme dans celle d'Ibn Ḥanbal, l'ordre de succession chronologique des quatre premiers califes correspondait à leur ordre de légitimité et de précellence, mais la légitimité de l'imâmat de « l'homme surpassé en mérites » (*mafḍûl*) était rejetée. Le nombre des docteurs de la Loi dont le serment d'allégeance était nécessaire pour investir le calife désigné était, d'autre part, ramené à deux, par analogie avec la théorie du témoignage dans la conclusion du contrat de mariage [17].

Une des raisons du succès de l'acharisme fut d'avoir ainsi donné le branle, face au mu'tazilisme et au hanbalisme, à une forme transactionnelle de théologie dogmatique, qui mettait les ressources de la raison et du Coran au service des adhésions de foi fondamentales du sunnisme traditionaliste. Comme toutes les tentatives de conciliation et de synthèse, l'acharisme se heurta à la double opposition des thèses qu'il cherchait à transcender ; il ne fut accepté ni par le mu'tazilisme ni par le hanbalisme, mais il n'en exerça pas moins, sur l'un et sur l'autre, une influence plus ou moins forte, contribuant à tempérer l'extrémisme de leurs positions et à les inciter à rechercher des solutions moyennes. C'est cependant beaucoup plus vers une théologie rationnelle que traditionaliste qu'il achemina nombre de docteurs musulmans.

Les résistances à l'acharisme dans le sunnisme. — D'autres formes de théologie dogmatique virent encore le jour du vivant même d'al-Ash'arî. Ibn Khuzaima (m. 311/924) composa un *Kitâb al-tauḥîd* qui représente un effort intéressant pour construire une théologie dogmatique sur les données du Coran et de la Sunna et qui fut adopté par les chafiites hostiles ou réfractaires à l'acharisme [18]. — C'est encore une profession de foi de type nettement traditionaliste que l'on trouve chez Ṭaḥâwî (m. 321/933), dont le *Bayân al-sunna wa-l-jamâ'a*, a joui, même en dehors du hanafisme, d'une estime durable [19].

17. Le *Kitâb al-ibâna* a été édité à Ḥaidarâbâd en 1367/1948 et le *Kitâb al-luma'* au Caire en 1955.
18. Son *Kitâb al-tauḥîd* a été édité au Caire ; il mériterait de faire l'objet d'une étude particulière.
19. Le *Bayân* a été édité à Alep en 1926. — Sur Ṭaḥâwî lui-même, *B*, XI, 174.

— C'est dans une toute autre direction, en revanche, que se dirigeait un autre hanafite, Abû Manṣûr al-Mâturidî (m. 945), de Samarqand, l'auteur du *Kitâb al-tauḥîd*, encore très imparfaitement étudié, et dont on voulut faire, sous les Ottomans, quand le hanafisme devint la doctrine de l'État, le rival d'al-Ahs'arî [20].

III. LES PROGRÈS DU ZAIDISME

La reprise de l'agitation zaidite. — Les neuf années d'anarchie qui suivirent l'assassinat d'al-Mutawakkil favorisèrent la reprise de l'agitation zaidite. A Kûfa, un husainide, Yaḥyâ b. 'Umar, entraînait derrière lui, en 250/864, une partie de la population de la ville et ralliait des sympathisants à Bagdad. L'émeute fut assez vite réprimée et Yaḥyâ tué. Sa tête fut expédiée au calife al-Musta'în à Sâmarrâ, mais on renonça à l'exposer à Bagdad, par crainte de réactions d'hostilité de la part de la population [21] — Un autre husainide, l'année suivante, brandissait l'étendard de la révolte ; la répression fut dure. A l'insurrection participaient, pour la première fois, des hommes portant la bure des soufis [22].

La révolte des Zanj devant l'hérésiographie. — Mais la révolte de beaucoup la plus longue, la plus sanglante et la plus grosse de conséquences fut celle des esclaves noirs (*zanj*) employés dans les vastes domaines de la région de Baṣra, qui se soulevaient, le 25 *ramadân* 255/5 septembre 869, sous la conduite d'un Alide, 'Alî b. Muḥammad al-'Alawî [23]. C'était, au jugement d'al-Malaṭî, un zaidite qui niait la légitimité du califat d'Abû Bakr et de 'Umar, considérait comme des infidèles et traitait comme tels tous les autres Musulmans, en s'autorisant de la prière de Noé dans le Coran : « Seigneur, dit en effet Noé, ne laisse en terre nul vivant parmi les infidèles. Si tu les laisses, ils égareront tes serviteurs. »

Dhahabî fait, pour sa part, de cet 'Alî b. Muḥammad, le

20. Voir en particulier sur Mâturidî, J. SCHACHT, *New Sources for the history of muhammadan theology*, dans *Studia Arabica*, 1953, 23-42. — ABÛ ḤANÎFA, *Al-fiqh al-akbar*, I, avec commentaire attribué à Mâturidî, Ḥaidarâbâd, 1367/1948. — Cf. aussi le *Kitâb uṣul al-dîn*, composé par Abû al-Yusr al-Bazdawî, un disciple de Mâturidî, et édité par Hans Peter Linss, Le Caire, 1953.
21. *T*, VII, 425-429. — *B*, XI, 5.
22. *T*, 429-433. — *B*, XI, 9.
23. L. MASSIGNON, *EI*, IV, 1281-1282 (sur *zandj*). — FAISAL AL-SAMIR, *Thaurat al-Zanj*, Bagdad, 1954.

ṣâḥib al-zanj, un *zindîq*, un ennemi de la religion et du califat, au demeurant astrologue et quelque peu sorcier, qui se donnait les allures d'un khârijite, maudissant en chaire, à l'imitation des azraqites, ʿUthmân, ʿAlî, Muʿâwiya et Aïcha et vouant une haine implacable aux Hachémites.

Fortement retranchés dans la région marécageuse des Baṭâ'iḥ, avec un embryon d'organisation étatique, coupant les relations de Bagdad avec le Golfe Persique, les *zanj*, pendant une quinzaine d'années, menacèrent par moments l'existence même du califat et hâtèrent sa dislocation.

Les succès des zanj. — Longtemps l'insurrection fut victorieuse. Plusieurs épisodes en restèrent célèbres. Le chef des zanj pénétrait dans Baṣra en 257/871, incendiait la mosquée et massacrait une partie de la population, ménageant cependant les Alides et se présentant lui-même comme un descendant de Yaḥyâ b. Zaid [24]. La lutte contre les zanj, confiée au futur régent al-Muwaffaq et longtemps conduite avec des moyens insuffisants, prit vite un caractère d'atroce férocité.

La révolte des zanj eut, d'autre part, pour conséquence de favoriser la constitution de dynasties provinciales qui, par les difficultés qu'elles créèrent au califat, contribuèrent à retarder la répression. Yaʿqûb b. Laith al-Ṣaffâr, le gouverneur de Balkh, du Kirmân, du Sijistân et du Sind [25], après s'être emparé de Nîshâpûr et d'Hérat, essayait, en 876, de faire la conquête de l'Irak ; arrêté à Wâsiṭ, il se repliait dans la région de Shîrâz et son successeur faisait acte de soumission au calife. Aḥmad b. Ṭûlûn, de son côté, déjà maître de l'Égypte, étendait en 878 son autorité sur la Syrie [26].

La ville de Wâsiṭ, dont la population s'enfuyait dans la plus grande panique, fut prise et la région de Tustar gravement menacée ; en 880 des forces califiennes étaient taillées en pièces et des Bédouins, qui avaient dérobé à la Mekke la voile de la Kaʿba, venaient se joindre aux insurgés [27].

La répression de la révolte des zanj. — Ce n'est qu'à partir de 881 que le Régent put enfin entreprendre, contre les *zanj*,

24. *B*, XI, 29-31, 34-35, 38-59.
25. *B*, XI, 28, 31 et 35. — Sur les Ṣaffârides en général, cf. T. W. Haig, *EI*, IV, 57-58.
26. Sur les Ṭulûnides, H. A.R. Gibb, *EI*, IV, 877-880. — Zaki Muhammad Hasan, *Les Toulounides*.
27. *B*, XI, 39 (en 267 h.).

une offensive puissante dont il confia le commandement à son fils Abû-l-ʿAbbâs Aḥmad, le futur calife al-Muʿtaḍid. Trois années d'opérations furent nécessaires pour venir à bout de la rébellion. Le Régent reprit Wâsiṭ et s'attaqua avec succès aux places fortifiées des *zanj*. Il prolongeait son action militaire par une politique de pacification et de ralliement, laissant aux prisonniers la possibilité de s'enrôler dans les forces califiennes.

Le dernier grand épisode de la répression fut le siège d'al-Mukhtâra, qui dura deux ans. Le Régent fit construire, en face de la cité rebelle, une ville nouvelle, al-Muwaffaqîya, dans laquelle il attira commerçants et artisans [28]. La place finit par succomber en 883 après un assaut d'autant plus difficile que les destructions faites dans les fortifications de terre étaient aussitôt réparées. ʿAlî b. Muḥammad al-ʿAlawî réussit à s'enfuir, mais il fut rattrapé et tué en combat. Le Régent rentrait triomphalement à Bagdad le 23 novembre 883 ; poètes et panégyristes célébrèrent à l'envi la victoire de l'Islam sur l'hérésie [29]. Mais l'affaire des zanj se terminait par une crise du califat ; Aḥmad b. Ṭûlûn proposait au calife al-Muʿtamid, que menaçait la victoire trop éclatante du Régent, de venir chercher refuge au Caire ; l'affaire commençait de prendre une allure violente quand la mort de l'émir égyptien arrêta l'exaspération du conflit [30].

L'émirat zaidite du Ṭabaristân. — Ṭûlûnides et Ṣaffârides, dont la révolte des zanj facilita l'établissement et qui eux-mêmes en prolongèrent la durée par les difficultés qu'ils créèrent au califat, étaient sunnites ; il n'en fut pas de même des deux autres dynasties qui virent le jour, sensiblement à la même époque, dans le Ṭabaristân et le Yémen.

La fondation de l'émirat zaidite du Ṭabaristân commença en 864 par la révolte d'un hasanide, Ḥasan b. Zaid (m. 270/884), contre le gouverneur Sulaimân b. ʿAbd Allâh b. Ṭâhir que ses exactions avaient rendu impopulaire [31]. Une fois maître du Ṭabaristân, Ḥasan b. Zaid s'emparait de Raiy, dont il expulsait les Ṭâhirides et leurs agents, puis marchait sur Hamadhân. Repoussé et finalement chassé même du Ṭabaristân

28. *B*, XI, 41.
29. Le Régent fait son entrée à Bagdad le 18 *jumâdâ* Ier 269 (23 novembre 883). *B*, XI, 44.
30. Sur cette crise du califat et la mort d'Ibn Ṭûlûn, *B*, XI, 43 et 61.
31. *B*, XI, 6 et 47. — Notice sur Ḥasan b. Zaid (m. 270 h.), *B*, XI, 47.

il trouvait, dans le Dailam, un refuge qui allait lui servir de base pour de nouveaux départs.

Une deuxième tentative, de 870 à 873, permettait à Ḥasan b. Zaid de s'emparer de Raiy, de Jurjân et de Qûmis. Il se heurtait aux Ṣaffârides, qui avaient reçu du califat la mission de combattre les menées chiites, et se réfugiait une nouvelle fois dans le Dailam.

Une troisième et dernière tentative fut plus heureuse. Ḥasan b. Zaid en 875 parvenait à se rétablir dans le Ṭabaristân et à s'y maintenir, non sans difficultés, jusqu'à sa mort en 884. Il laissa la réputation d'un souverain habile, d'un lettré amoureux de belle poésie et d'un théologien aux connaissances étendues.

Son frère Muḥammad b. Zaid (m. 287/900), qui lui succéda, eut un règne agité. L'émirat zaidite du Ṭabaristân fut après sa mort, annexé à l'État sunnite des Samanides. Nâṣir al-Uṭrûsh (m. 304/917), un descendant de Zain al-'Âbidîn, qui avait participé aux dernières luttes de Muḥammad b. Zaid contre les Samanides, le reconstitua en 914 [32]. « Chassé du Khurâsân, écrit Shahrastânî, Nâṣir al-Uṭrûsh avait trouvé refuge, avec la complicité de dynastes locaux, dans le Dailam et le Jibâl, dont les populations n'avaient pas encore embrassé l'Islam. Il entreprit de les convertir à la doctrine de Zaid b. 'Alî. Ses efforts furent couronnés de succès et les zaidîya sont restés prépondérants dans ces régions jusqu'à nos jours » [33].

Naṣir al-Uṭrûsh, tout en faisant beaucoup pour développer dans ses États les sciences du *kalâm* et du hadîth, composa lui-même plusieurs traités estimés de théologie dogmatique, dont le plus connu fut le *Kitâb al-ibâna*. Il donna aussi son nom à une école de jurisprudence, la nâṣirîya, qui finit par se fondre dans celle qu'al-Qâsim al-Rassî avait fondée [34].

L'émirat zaidite qu'il avait ainsi restauré devait réussir à se maintenir, dans des limites variables et au prix de laborieuses difficultés, pendant plus de deux siècles, jusqu'au jour où il succomba, en 1126, devant une autre secte chiite, celle des ismaéliens d'Alamût [35].

L'émirat zaidite du Yémen. — L'ismaélisme avait commencé de fort bonne heure, avant même la fin de la révolte des zanj,

32. *EI*, IV, 1117-1119 (*Uṭrûsh*).
33. *Milal*, I, 264.
34. *EI*, IV, 1118.
35. Pour l'histoire de l'émir zaidite du Ṭabaristân, *EI*, IV, 608-609. — Ibn Isfandiyar, *History of Ṭabaristân*, (traduction de Browne).

à s'infiltrer au Yémen dans des conditions mal connues, avec deux missionnaires, 'Alî b. al-Faḍl (m. 915) et Ibn al-Ḥaushab, connu sous le nom de Manṣûr al-Yaman. Tous deux s'y heurtèrent à un hasanide, Yaḥyâ b. Ḥusain al-Hâdî (m. 298/911), qui s'était déjà signalé, en compagnie de son père et de quelques autres partisans, sur la fin du règne de Muḥammad b. Zaid, dans le Ṭabaristân [36].

Yaḥyâ al-Hâdî, après un premier échec, réussit, en 897, à s'emparer de Ṣa'da et à faire la conquête du Najrân sans toutefois s'y imposer sans conteste ; son autorité sur Ṣan'a fut plus intermittente et plus précaire. Quand il mourait, en 911, à Ṣa'da, il avait lui aussi réussi non seulement à implanter solidement le zaidisme au Yémen, mais aussi à y fonder une dynastie, celle des Rassides, dont la résistance, à travers les vicissitudes multiples qui jalonnent son histoire, fut particulièrement tenace.

Yaḥyâ b. al-Ḥusain al-Hâdî fut aussi un des grands théoriciens du zaidisme [37]. Auteur de plusieurs traités sur l'imâmat, il prit à la théologie mu'tazilite plusieurs de ses thèses maitresses : la négation des attributs et la condition intermédiaire du Musulman coupable d'une faute grave. Il assignait par ailleurs à la Sunna une origine divine. Hérésiographe et polémiste, il s'en prit, tour à tour, au sunnisme, au murjisme, au qarmatisme, à l'imâmisme et, à l'intérieur du zaidisme, à la secte des sulaimânîya qu'il jugeait trop modérée.

Définition et divisions du zaidisme. — Le zaidisme, chez tous ses adeptes, reconnaît, après l'imâmat de Ḥasan et de Ḥusain, celui de Zaid b. 'Alî qui trouva la mort du martyr en 122/740 en se soulevant, nous l'avons vu, contre le calife Hishâm b. 'Abd al-Malik. Comme le sunnisme et le mu'tazilisme, il laisse, en doctrine, la désignation de l'imâm au libre choix (*ikhtiyâr* : *shûrâ*) de la communauté, mais restreint singulièrement la liberté de ce choix par les conditions qu'il met à la légitimité du pouvoir. Le zaidisme, comme le fait remarquer le cheikh al-Mufîd, réserve l'imâmat « aux descendants de Fâṭima qui le revendiquent par la *da'wa* et le *jihâd* », c'est-à-dire en lançant l'appel à l'insurrection et en prenant les armes

36. C. van Arendonk, *L'imâmat zaidite du Yémen*, 115-249. — A. S. Tritton, *Rise of the imams of Sanaa*, 1926. — 'Abd al-Wasi' al-Yamani, *Târîkh al-Yaman*, Le Caire, 1346 h., 21-23.
37. Longue analyse des œuvres de Yaḥyâ al-Hâdî (m. 298) dans *Imâmat du Yémen*, 263-278. — *EI*, III, 1204-1205 (*Rassides*).

pour la faire triompher. « Tout descendant de Ḥasan ou de Ḥusain, précise de son côté Shahrastânî, qui se révolte le sabre à la main contre un État tyrannique peut revendiquer le droit d'être reconnu comme imâm, à la condition d'être lui-même instruit dans les choses de la religion, détaché de toute ambition terrestre et doué de courage »[38].

Dans le cadre de ce légitimisme militant, qui exclut de l'imâmat non seulement les descendants de Ḥasan et de Ḥusain incapables de réunir les conditions morales requises, mais encore un descendant de 'Alî par une autre épouse que Fâṭima et, à plus forte raison, un simple Quraishite, bien des tendances se firent jour. Al'Ash'arî, qui connaissait fort bien le zaidisme, ramène à trois ses grandes subdivisions : celles des batrîya, des sulaimânîya et des jarûdîya, que nous définirons après lui, en rappelant qu'il y en eut bien d'autres encore[39].

Les batrîya. — La plus modérée de ces sectes, aux yeux du sunnisme, celle des batrîya, reconnaissait la légitimité du califat d'Abû Bakr et de 'Umar, en la fondant sur le ralliement de 'Alî au choix de la communauté ou sur une délégation de pouvoir conférée par 'Alî à ces deux califes[40]. Allant parfois plus loin encore et admettant les décisions légales attribuées par le sunnisme aux deux premiers califes, les batrîya restaient cependant divisés sur 'Uthmân, les uns estimant que l'on devait s'abstenir de prendre position, les autres soutenant au contraire qu'il convenait de se désolidariser de lui en raison des innovations condamnables dont il portait la responsabilité.

Un témoignage de Shahrastânî permet de penser que la secte — comme toutes les autres sectes musulmanes — n'a pas évolué en vase clos. « Dans le domaine des croyances fondamentales (*uṣûl*), nous dit-il, ces batrîya suivent et exaltent les mu'tazila plus encore que ne le font d'ordinaire les gens de la Famille. Dans le domaine de la théologie appliquée (*furû'*), ils ont adopté la doctrine d'Abû Ḥanîfa, sauf sur certains points où ils adoptent les manières de voir des chafiites ou des imâmites. »[41]

38. *Irshâd*, 175.
39. *Maqâlât*, 70-74. — *Firaq al-shî'a*, 49. — D'autres subdivisions du zaidisme sont également proposées par des auteurs comme Abû 'Îsâ al-Warrâq, Khwârizmî dans les *Mafâtîḥ al-'ulûm* ou Ibn Ḥazm dans le *Fiṣal*. — Cf. *Imâmat du Yémen*, 80-81.
40. *Firaq al-shî'a*, 12. — *Maqâlât*, I, 69. — *Farq*, 24. — *Milal*, I, 63 et 262-264.
41. *Milal*, I, 264.

Les sulaimânîya. — Les sulaimânîya admettaient la légitimité du califat d'Abû Bakr et de 'Umar, mais reprochaient aux Compagnons de les avoir choisis. « 'Alî, disaient-ils, était l'homme le meilleur après le Prophète et le plus digne de l'imâmat. En ne le choisissant pas, la communauté a commis une erreur et une faute sans pour autant s'être rendue coupable d'une infidélité ou d'une impiété grave. » Ils attaquaient en revanche vivement 'Uthmân, lui reprochant ses innovations et le déclarant infidèle[42].

Les sulaimânîya apportaient, d'autre part, aux tendances insurrectionnelles du zaidisme, une atténuation importante. « Il vaut mieux, soutenaient-ils, confier l'imâmat à l'homme le meilleur (*afḍal*) de son temps, mais l'imâmat du Musulman qui, tout en étant inférieur (*mafḍûl*) en mérites, a été investi du califat, peut être tenu pour légitime. » Cette reconnaissance de l'imâmat « de l'homme surpassé en mérites », que le sunnisme a eu, pour sa part, tendance à faire sienne, pouvait ainsi permettre de s'accommoder, sans recourir à la dissimulation légale (*taqîya*), d'un régime non fâtimide soucieux de respecter la Loi révélée et de gouverner avec un minimum d'équité.

Les sulaimânîya passent pour avoir lancé de vives attaques contre les chiites imâmites en leur reprochant, non seulement d'avoir usé arbitrairement de cette *taqîya*, dans un esprit de dissimulation tactique et de mensonge légal, mais aussi d'avoir eu recours à la théorie du *badâ'*, de la mutabilité des décisions divines, pour se tirer, dans trop de dommages, des situations délicates où leur duplicité pouvait les avoir conduits.

Les jarûdîya. — Fort voisine de l'imâmisme par certaines de ses thèses, apparaît, en revanche, la doctrine des jarûdîya, dont le fondateur présumé, Ziyâd b. Mundhir, reste mal connu[43]. La dévolution de l'imâmat à 'Alî a eu lieu, comme dans l'imamisme, en vertu d'un texte (*naṣṣ*), mais par voie descriptive (*waṣf*) et non par voie de désignation nominative (*tasmiya*). Les Compagnons qui refusèrent de jurer fidélité à 'Alî ont agi en infidèles et doivent, en conséquence, être traités comme tels.

Ḥasan et Ḥusain ont été, après 'Alî, les deux imâms légitimement institués, soit que ce dernier ait désigné Ḥasan par un texte et que Ḥasan en ait fait autant pour Ḥusain, soit que

42. Sulaimânîya : *Farq*, 23. — *Milal*, I, 259.
43. Jarûdîya : *Maqâlât*, 67. — *Farq*, 23. — *Milal*, I, 257.

le Prophète ait désigné, lui-même directement, ces trois imâms dans leur ordre de succession chronologique. Ce n'est qu'après la mort de Ḥusain que l'imâmat, devenu électif, a été laissé à la libre consultation des fidèles, étant entendu que ce choix doit porter sur un descendant de Fâṭima se distinguant par sa science, son esprit de scrupule et son apostolat militant.

La croyance dans l'existence d'un *madhî* qui, avant la Résurrection, fera retour sur la terre, après une absence plus ou moins longue, pour rétablir la justice, est admise, comme dans l'imâmisme, bien que la personne de ce *mahdî* soit l'objet de notables divergences : c'était, pour les uns, le hasanide Muḥammad b. ʿAbd Allâh, qui avait trouvé sous al-Manṣûr la mort du martyr ; pour d'autres, le husainide Muḥammad b. al-Qâsim qui avait brandi l'étendard de la révolte à Ṭalaqân, sous le califat muʿtazilite ; pour d'autres enfin, le husainide Yaḥyâ b. ʿUmar qui s'était insurgé à Kûfa au lendemain de la mort d'al-Mutawakkil.

Ibn ʿUqda. — C'est à la secte des jarûdîya, dont il fut un des plus brillants théoriciens, qu'il convient de rattacher Ibn ʿUqda, qui mourut à Kûfa en 338/945, après s'être intéressé aux grandes disciplines islamiques du temps, à l'histoire, au hadîth, à la jurisprudence et à l'éthique [44]. On lui doit de nombreuses monographies sur les principaux moments de l'histoire du chiisme, sur la place de ʿAlî dans la *sîra*, sur Fâṭima et Fadak, la révolte de Yaḥyâ b. Zaid, ou les conditions dans lesquelles ʿUthmân fut investi du califat, comme aussi sur quelques-unes des particularités du rituel chiite dans la prière. On relèvera encore un livre sur Abû Ḥanîfa et son *Musnad*, ainsi qu'un traité d'éthique qui semble avoir été important. Notons enfin qu'Ibn ʿUqda réservait l'appellation de gens du hadîth (*aṣḥâb al-ḥadîth*), non point au sunnisme traditionaliste, mais à ceux des Compagnons et de leurs successeurs qui avaient pris le parti de l'imâm ʿAlî.

Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî (m. 356/967). — C'est, semble-t-il, aux jârûdîya qu'il convient de rattacher un autre illustre théoricien du zaidisme, Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî, qui naquit à Ispahan, en 897, mais se forma et vécut surtout à Bagdad, où les Bouyides le protégèrent, et quelque temps aussi à Alep

44. Ibn ʿUqda (m. 333) : *Kutub al-shîʿa*, nº 76. — *G*, I, 197-198 et *S*, I, 315-316.

dans l'entourage de Saif al-Daula [45]. Il composait en 929 son *Kitâb maqâtil al-ṭâlibibiyîn*, dans lequel il se fit l'historien passionné des persécutions chiites ; ce martyrologe du chiisme imâmite et zaidite, qui fut abondamment mis à contribution par deux grands historiens zaidites postérieurs, Yaḥyâ al-Baṭḥânî (m. 1033) et Ḥâmid al-Ḥamdânî (m. 1264), est resté, jusqu'à nos jours, une œuvre fort populaire.

Abû-l-Faraj al-Iṣfahânî est aussi l'auteur de deux traités de théologie : un ouvrage sur les versets coraniques concernant ʿAlî et sa famille et un recueil de dits attribués à Fâṭima, mais son grand titre de gloire est son *Livre des chansons* (*Kitâb al-aghânî*), admirable instrument de la propagande chiite, qui sut mettre à son service les ressources de la poésie et de la prose artistique pour gagner, plus sûrement que par les armes, les esprits et les cœurs. L'imâmite Abû Jaʿfar al-Ṭûsî se flattait d'avoir étudié la totalité de ses œuvres. Le hanbalite Ibn al-Jauzî et, après lui, le chafiite Ibn Kathîr dénoncent, dans l'auteur du *Kitâb al-aghânî*, un schismatique indigne de confiance et, dans cet ouvrage, un livre frivole dont on ne saurait trop déconseiller la lecture [46].

Les divergences secondaires du zaidisme. — Non moins profondes paraissent avoir été les divergences qui séparèrent les théoriciens du zaidisme, non plus sur les problèmes intérieurs de la secte, mais, plus généralement, sur les autres chapitres de la problématique musulmane. On peut sans doute admettre, avec Shahrastânî, que le zaidisme a été, de fort bonne heure, fortement influencé par le muʿtazilisme. Mais les quelques pages qu'al-Ashʿarî consacre aux divergences des zaidîya donnent à penser que la réalité fut plus complexe et que des thèses voisines du sunnisme n'ont pas manqué aussi d'avoir cours [47].

Ainsi, sur le problème fondamental de la théodicée musulmane, celui des attributs divins (*ṣifât*), à aucun moment al-Ashʿarî ne nous dit que les zaidîya aient tous adopté la doctrine muʿtazilite niant l'existence de ces attributs. De même, sur le problème du libre arbitre, nous voyons, dans le zaidisme, deux positions s'affronter : d'une part, celle qui attribue à

45. *Kutub al-shîʿa*, nº 867. — *EI²*, I, 121-122. — *GAL*, I, 152 et *S*, I, 225.
46. *B*, XI, 263.
47. Sur les divisions secondaires du zaidisme : *Maqâlât*, 70-74. — *Milal*, I, 249-250. — *Firaq al-shîʿa*, 49.

Dieu la création de tous les actes humains, d'autre part, celle qui met en l'homme le pouvoir d'engendrer ses propres actes. Il est bien d'autres points encore où des tendances opposées se sont fait jour : la légitimité de *l'ijtihâd*, admise par les uns, est rejetée par d'autres.

Aussi est-on en droit de conclure, avec l'auteur du *Kitâb firaq al-shî'a*, que les zaidîya n'ont pas manqué d'être profondément divisés, que ce soit « sur le Coran, les traditions, le rituel ou les statuts légaux ». Ces divisions intérieures, encore très imparfaitement connues devaient, comme ailleurs, résulter non seulement de la personnalité de leurs auteurs mais des circonstances de temps et de lieu qui les virent naître.

IV. L'ISMAÉLISME : QARMATES ET FÂTIMIDES

L'apparition des Qarmates et des Fâtimides. — C'est dans les dernières années de la révolte des *zanj*, sous le califat d'al-Mu'tamid, que l'on voit apparaître, au premier plan de la scène politique, dans des circonstances qui sont encore loin d'être élucidées, les deux sectes rivales des Qarmates et des Fâtimides [48]. Tandis que, pour les Qarmates, Muḥammad b. Ismâ'îl restait le *mahdî* attendu, les Fâtimides, de leur côté, considéraient que leur *mahdî* était un descendant de Muḥammad b. Ismâ'îl. Pour l'hérésiographie sunnite, Qarmates et Fâtimides sont, sous des noms différents, les manifestations d'un même mouvement, celui des bâṭinîya, dont le but n'était rien moins que de détruire le califat et le sunnisme, autant par son ésotérisme doctrinal que par son terrorisme révolutionnaire [49].

Dans le temps où 'Alî b. al-Faḍl et Ibn al-Ḥaushab commençaient leur action au Yémen, Ḥamdân Qarmaṭ et son beau-frère 'Abdân menaient campagne en Irak et gagnaient à leur cause des paysans et des Bédouins de la région de Kûfa. Sensiblement vers la même époque, le missionnaire Abû 'Abd Allâh al-Shî'î arrivait en Afrique du Nord et recrutait ses premiers partisans dans des clans berbères de petite Kabylie, tandis que s'organisait, dans la Perse du Sud-Ouest, le centre de Raiy dont l'action se fit sentir dans les milieux ruraux [50].

48. L. MASSIGNON, *EI*, II, 813-818 (*Ḳarmaṭes*) et M. CANARD, *EI²*, II (sur *Fâtimides*).
49. D'où les violentes attaques contre les bâṭinîya dans le *Farq*, 267, et suiv., dont l'argumentation fera école.
50. Dhahabî et Ibn Kathîr situent l'apparition du mouvement en 278 h. dans le Sawâd de Kûfa. *B*, XI, 61-63.

Abû Sa'îd al-Jannabî, un disciple de Ḥamdân Qarmaṭ, fondait l'État du Baḥrain. Le missionnaire Abû 'Abd Allâh lançait, en 901, dans la tribu des Kutâma, en Petite Kabylie, l'appel en faveur du *mahdî* des Fâtimides — dont le nom même est incertain : 'Abd Allâh dans la tradition ismaélienne, 'Ubaid Allâh dans l'hérésiographie sunnite. En 902 enfin éclatait, dans le désert de Syrie, à Salamîya, patrie des Fâtimides, une nouvelle insurrection, sous la direction de Zikrawaih, dont la personnalité reste entourée de mystère et qui mourut à une date discutée [51].

La répression de la révolte syrienne de Zikrawaih. — La menace que la révolte de Zikrawaih faisait courir au califat amenait al-Muktafî à entreprendre un sérieux effort militaire. Un corps expéditionnaire, sous le commandement d'Abû-l-Agharr, se faisait battre, en 290/903, dans le Wâdî Buṭnân, sur la route d'Alep, et se réfugiait dans cette ville [52].

Le calife al-Muktafî venait s'installer à Raqqa qui, par sa position géographique, permettait de commander, tout en restant à portée de l'Irak, l'ensemble du désert syrien. Il envoyait des renforts à Abû-l-Agharr tandis qu'un corps expéditionnaire arrivait d'Égypte.

Les rebelles, qui assiégeaient Damas, levaient le siège après avoir rançonné la ville, pillaient Homs, se dirigeaient sur Hama et Ma'arrat al-Nu'mân, massacraient une partie des habitants de Ba'labakk. La ville de Salamîya était pillée et ses habitants en partie massacrés. Les rebelles se heurtaient, en 201/904, dans les environs de Homs, aux forces califiennes ; ils subissaient une sanglante défaite et leurs chefs, faits prisonniers, étaient brûlés vifs à Bagdad [53]. Al-Muktafî profitait de ce succès pour mettre fin à la dynastie des Tûlûnides et renforcer, non sans de grandes difficultés, son autorité sur l'Égypte.

Les désordres cependant continuaient ; le Hauran et la région de Tibériade étaient ravagés, Damas de nouveau menacée et la caravane irakienne du pèlerinage attaquée et pillée. Un nouvel effort militaire, en 908, permit de briser l'insurrection [54].

51. Récit de la révolte de Zikrawaih sous Mu'taḍid (m. 289 h.) et Muktafî (295 h.) dans *B*, XII, 85, 96-97. — W. IVANOW, *The rise of the Fatimides*, Londres, 1942.
52. *Les Toulounides*, *op. cit.*, 142-144.
53. *B*, XI, 97 (en 291 h.).
54. Il semble même, en 293, que l'on assiste à une insurrection généralisée ; aux désordres commis par les Qarmates dans le Sud de la Syrie et la région de Tibériade, s'ajoutent des agitations dans le Yémen et

Les chefs rebelles capturés étaient envoyés à Bagdad et suppliciés ; leurs têtes, promenées à travers le Khurâsân, laissaient entendre que le califat restait maître de la situation ; il connut effectivement quelques années de tranquillité.

Les Qarmates du Baḥrain à l'assaut du califat. — Abû Sa'îd al-Jannabî était assassiné en 301/914, en même temps que quatre grands dignitaires du régime ; son fils aîné Sa'îd était à son tour évincé par son tout jeune fils Abû Ṭâhir Sulaimân [55]. Les Qarmates du Baḥrain, après deux tentatives de compromis, lançaient contre le califat une série de raids qui ne menacèrent jamais très sérieusement Bagdad, mais soulignèrent l'impuissance des autorités abbassides à maintenir la sécurité de l'Irak et de la route du pèlerinage. En 306/918, ils pénétraient une première fois dans Baṣra y commettant de nombreuses atrocités. En 312/924, ils pillaient de nouveau la ville, incendiaient la grande mosquée et emmenaient en captivité des femmes et des enfants [56]. En avril 924, ils massacraient en partie la caravane irakienne du pèlerinage et demandaient au calife al-Muqtadir, qui refusait, la cession de Baṣra et d'al-Ahwâz [57].

Bousculant des troupes califiennes dans la région de Kûfa, les Qarmates menaçaient Bagdad en 315/927, mais, passant outre, allaient attaquer Raḥba et assiéger Raqqa ; ils ravageaient la région de Mossoul et le Jabal Sinjâr. A son retour, Abû Ṭâhir al-Jannabî, en 316/928, lançait l'appel en faveur du *mahdî* fâtimide d'Ifrîqiya [58].

Les Qarmates attaquaient la Mekke, le jour dit de l'Abreuvement, le 12 janvier 930 (8 *dhû-l-ḥijja* 317 h.), mais ne purent s'y maintenir. Ils se retiraient en emportant la Pierre noire [59]. Dans les années qui suivent, on constate un net ralentissement de l'activité militaire des Qarmates, qui n'en continuaient cependant pas moins de menacer, par de fréquents raids, la route du pèlerinage. A la mort d'Abû Ṭâhir al-Jannabî, en 944, les Qarmates du Baḥrain constituaient toujours, pour le califat, une source de préoccupations et de menaces [60].

Les Fâtimides d'Ifrîqiya et les campagnes d'Egypte. — En 903, après le pillage de Salamîya, le Mahdî des Fâtimides, déjouant la surveillance des autorités abbassides et aghlabides, arrivait en Afrique du Nord. Les Fâtimides, dans les années qui suivent, consolidaient leur puissance. Ils mettaient fin à la dynastie sunnite des Aghlabides, dont le dernier souverain, l'émir Ziyâdat Allâh, cherchait refuge au Caire, puis rencontrait al-Muqtadir à Raqqa, sans réussir à l'entraîner dans l'aventure d'une reconquête [61]. Bientôt s'écroulaient, à Tâhart et à Sijilmâsa, les dynasties khârijites des Banû Rustum et des Banû Midrâr.

En 298/911 Abû Allâh al-Shî'î et son frère Abû-l-'Abbâs étaient arrêtés et mis à mort. Le Mahdî sortait de la crise avec une autorité renforcée qui bientôt s'étendait sur une partie de la Tripolitaine [62]. C'est de plus en plus vers l'Orient que les Fâtimides regardaient ; le renversement du califat abbasside était le but ultime de leur action.

Dès 301/914, une première expédition fâtimide réussissait à s'emparer d'Alexandrie et du Fayyoum, mais battait en retraite, l'année suivante, devant les forces combinées de Mu'nis et des Ikhshidites. Muḥammad, le fils du Mahdî, s'emparait, en 306/918 d'Alexandrie et du Ṣa'îd, mais il dut lui aussi se retirer. La dysnatie idrisside réduite à merci, une dernière expédition fâtimide semait la panique dans la population du Caire, mais, une fois encore, Mu'nis l'Eunuque, à la tête des forces califiennes, repoussait les envahisseurs [63].

La révolte khârijite d'Abû Yazîd. — Les difficultés que les Fâtimides rencontraient, de leur côté, en Afrique du Nord allaient cependant, pour plusieurs décades, les détourner de l'Orient. L'émir d'Andalousie 'Abd al-Raḥmân III, « constatant l'extrême faiblesse du califat de Bagdad », prenait le titre califien « d'émir des croyants » [64]. Une grave insurrection khâ-

à Kûfa. Après avoir exercé leurs méfaits dans la région de Boṣrâ et de Dar'a, les Qarmates songent même à aller assiéger Damas. — *B*, XI, 101.

55. *B*, XI, 121.
56. Sur ces raids de 306 et de 311, cf. *B*, XI, 130 et 147. — *Vizirat*, 427.
57. *B*, XI, 150-151. — On remarquera qu'Ibn Kathîr fait commencer en 312, en Orient, le début de la *da'wa ismâ'îliya*.
58. Sur la grande offensive qarmate des années 315-316, cf. *B*, XI, 157-158, 160. — En 316 d'autre par Mardâwîj fonde, dans le Jurjân, la dynastie des Ziyârides. — *EI*, III, 1034-1035.
59. *B*, XI, 160. — La Pierre noire ne sera restituée qu'en 339.

60. *Duwal*, I, 150 (sous 332 h.).
61. Sur les Aghlabides, cf. *EI*, 255-258.
62. *Duwal*, I, 133 (sous 298 h.).
63. Sur ces différents raids en 301-302 h. et 306 h. et le rôle de Mu'nis, *Vizirat*, 403. — *Târîkh* d'Ibn al-Wardî, I, 255.
64. *Duwal*, I, 143. — E. Levi-Provençal, dans son article sur les Omeyyades d'Espagne (*EI*, IV, 1062), fixe cet événement en 316 h. — Voir, sur cette question son *Espagne musulmane au X*e *siècle*, Paris, 1932 ; 45 et suiv.

rijite, d'autre part, se préparait. Abû Yazîd, surnommé « l'homme à l'âne », un Zénète originaire du Djérîd, qui fut l'âme de cette révolte, après avoir reçu une formation de théologien ibâdite, enseigna d'abord l'exégèse coranique à Tozeur, prêchant déjà la lutte contre le Mahdî et continuant son apostolat à Tâhart où il dut chercher refuge [65].

C'est cependant après la mort du Mahdî, sous le règne de Muḥammad al-Qâ'im (934-945), en 332/943, qu'Abû Yazîd redoubla d'activité, parcourant le Maghrib central, accompagné de sa femme et de ses fils, exhortant les populations nord-africaines à chasser les Fâtimides et à les remplacer par des conseils de cheikhs. Cette propagande eut un succès considérable dans l'Aurès ; elle paraissait d'autant plus dangereuse pour les Fâtimides que le calife de Cordoue l'encourageait et que les malikites de Qairawân lui donnèrent, pour un temps du moins, leur appui. La conquête de l'Ifrîqiya fut rapidement conduite par Abû Yazîd et ses bandes dont l'historiographie ibâdite elle-même, ennemie de tout extrémisme, rapporte avec indignation les excès et les atrocités. Abû Yazîd s'empara de Qairawân et vint, en 334/945, mettre le siège devant Mahdîya, mais il ne put s'emparer de la place qu'une intervention du chef des Sanhaja, Zîrî, contribuait à sauver. Il ne put davantage entrer dans Sousse. Ce double échec marquait le début d'un rapide déclin.

Les rivalités tribales minaient l'armée des rebelles khârijites tandis que l'alliance des Kutâma et des Sanhâja, qui soutenaient les Fâtimides, restait intacte. Les citadins et les paysans, excédés par les excès dont ils étaient souvent victimes, se révoltaient à leur tour. Les khârijites extrémistes abandonnaient le mouvement, reprochant à son chef ses hésitations ou ses compromissions.

Pressé par le nouveau calife Abû-l-ʿAbbâs Ismâʿîl (946-953) et ses alliés, Abû Yazîd, abandonnant ses conquêtes, malgré un dernier sursaut d'énergie, dut fuir vers l'Ouest, essayant de gagner le Soudan. Après une résistance farouche, il fut traqué dans le Jebel Maadid, au Nord du Hodna ; grièvement blessé et fait prisonnier, il mourut peu de temps après, en août 947 (336 h.). « Son cadavre, écrit Ibn Khaldûn, fut écorché et sa peau, remplie de paille, fut placée dans une cage pour servir de jouet à deux singes que l'on avait dressés à ce

65. R. Le Tourneau, *La révolte d'Abû Yazîd au Xe siècle*, dans les *Cahiers de Tunisie*, I, (1953), 103-125. — S. M. Stern, *EI*², I, 167-168 (*s. v.*).

métier ». Abû-l-ʿAbbâs Ismâʿîl prit, après cette victoire, le titre d'al-Manṣûr. Le khârijisme maghribin sortait durement touché de l'aventure mais ne disparut point. Fortement enraciné dans l'Ifrîqiya du Sud et en Tripolotaine, il s'y maintint bien vivant, avec ses centres d'enseignement, jusqu'à l'invasion des Banû Hilâl [66].

Les premiers missionnaires ismaéliens. — L'effort politique et militaire des Qarmates et des Fâtimides s'accompagna d'un effort doctrinal et missionnaire encore mal connu et dont les premières œuvres sont perdues. De Ḥamdân Qarmat, le fondateur présumé du mouvement, nous ne possédons rien et nous ne savons, sur lui, que bien peu de choses ; Baghdâdî, d'ordinaire bien informé, se borne à nous dire que c'était un laboureur qui vivait dans le Sawâd de Kûfa.

Abû Ḥâtim al-Râzî (m. vers 322/934), qui vécut à Raiy, auprès de Mardawij, réussit à gagner à la cause ismaélienne des habitants du Dailam et le gouverneur de Raiy, Aṣfar b. Shirwaih, sous le règne du samanides Naṣr b. Aḥmad (913-943). Plusieurs ouvrages importants lui sont attribués ; il défendait, dans l'un d'eux, la légitimité du prophétisme contre les attaques du médecin-philosophe Abû Bakr al-Râzî [67].

Muḥammad b. Aḥmad al-Nasafî, envoyé comme missionnaire en Khurâsân et en Transoxiane, périt exécuté en 331/942. La plus importante de ses œuvres paraît avoir été son *Kitâb al-maḥṣûl*. Sa place dans l'histoire de l'ismaélisme a été diversement jugée. On lui attribue parfois l'adoption, pour l'ismaélisme, du néo-platonisme musulman [68].

Abû Yaʿqûb al-Sijistânî (ou al-Sijzî), connu sous le nom de Bandâna (ou de Bun-Dânah), envoyé aussi en Khurâsân et en Transoxiane, fut exécuté à Bukhârâ sensiblement à la même date. Baghdâdî, qui connut au moins partiellement son œuvre, lui attribue trois grands traités : le *Kitâb asâs al-daʿwa*, sur les fondements de la doctrine, le *Kitâb ta'wîl al-sharâ'iʿ*, sur l'interprétation des données révélées, le *Kitâb kashf al-asrâr*, sur l'ésotérisme ismaélien [69].

66. Tadeusz Lewicki, *Les ibâdites en Tunisie au Moyen Age*, dans *APSL*, Rome, 1958 (fascicule 6).

67. Sur Abû Ḥâtim al-Râzî, (qu'il ne faut pas confondre avec son contemporain sunnite ; cf. plus haut la note 6), cf. *Farq*, 267. — *Guide*, 32-33. — S. M. Stern, *EI*², 129.

68. Sur Nasafî, *REI*, (1932), 486. — *Guide*, 35-36. — *Farq*, 267. — Remarques de S. M. Stern, dans *Elaboration de l'Islam*, 107.

69. *Farq*, 267. — *Guide*, 33-35. — Le *Kashf al-maḥjûb*, (*Dévoilement*

Le cadi Nu'mân (m. 363/974). — Moins mal connu, le cadi Nu'mân appartenait à une famille malikite de Qairawân. Entré au service du Mahdî et de ses deux premiers successeurs, il atteignit l'apogée des honneurs et des charges sous al-Mu'izz (m. 975), qui le nomma grand-cadi et en fit le chef de son organisation missionnaire [70]. Son œuvre, en grande partie conservée, marque le terme, par sa maîtrise comme par sa diversité, d'une longue élaboration doctrinale dont les étapes nous échappent. Le cadi Nu'mân, qui retraça les débuts de l'histoire des Fâtimides, s'intéressa aussi à l'aspect ésotérique de leur doctrine. Mais son principal titre de gloire fut d'avoir doté l'ismaélisme fâtimide, avec les *Da'â'im al-islâm*, de son premier grand *corpus juris*, qui doit beaucoup, comme on l'a souligné, au *fiqh* malikite.

V. L'IMÂMISME, LES HAMDANIDES ET LES BOUYIDES

La succession d'Abû-l-Ḥasan al-'Askarî. — Abû-l-Ḥasan al-'Askarî ('Alî al-Hâdî ou al-Naqî) mourut à Sâmarrâ en 254/868 [71]. Il avait vécu tranquillement à Médine sous le califat d'al-Mu'taṣim et d'al-Wâthiq. Les choses changèrent, nous l'avons vu, avec al-Mutawakkil. Abû-l-Ḥasan fut accusé d'entretenir une activité séditieuse à Médine ; mandé à Sâmarrâ vers 848, il y demeura jusqu'à sa mort, en résidence surveillée, sans subir de violence, réussissant peut-être même à gagner le respect du calife. C'est à Sâmarrâ qu'il mourut ; il fut enterré dans sa propre maison. Il aurait été empoisonné par le calife al-Mu'tazz, hostile au chiisme. On trouve un écho de cette tradition dans les *Murûj* de Mas'ûdî, mais Abû-l-Faraj, dans les *Maqâtil*, n'en parle pas.

Abû-l-Ḥasan al-'Askarî eut pour successeur, dans la doctrine des duodécimains, son fils al-Ḥasan al-'Askarî (ou al-Zakî). Mais l'unanimité fut loin d'être faite au sein de l'imâmisme [72]. Ja'far, un demi-frère de Ḥasan, eut ses partisans, tandis qu'un autre groupe de chiites considéraient Muḥammad, un troisème fils d'Abû-l-Ḥasan, comme leur *mahdî* attendu, professant,

des choses cachées), d'Abû Ya'qûb al-Sijistânî, écrit en persan, a été édité et traduit, avec une introduction par H. Corbin (*Bibliothèque iranienne*) Paris, 1949.

70. FYZEE, *EI*, III, 1019-1020 (sur *Nu'mân*).

71. *Irshâd*, 299-306. — *MS*, II, 129-131. — *B*, XI, 15. — B. LEWIS, *EI*², 734-735 (sous *'Askarî*).

72. Sur la succession d'Abû-l-Ḥasan al-'Askarî (m. 254), voir en outre, *Firaq al-shî'a*, 78-79 et 83-84.

à son endroit, les mêmes croyances que les ismâ'îlîya *stricto sensu* à l'égard d'Ismâ'îl. A Abû-l-Ḥasan al-Askarî l'hérésiographie rattache une nouvelle secte extrêmiste, celle des nuṣairîya.

Les nuṣairîya. — Muḥammad b. Nuṣair al-Namîrî (m. vers 884), le fondateur de la secte des nuṣairîya, soutenait qu'Abû-l-Ḥasan al-'Askarî était une incarnation de l'Esprit saint ; après s'être présenté comme son confident et son porte-parole (*bâb* ; *nabî*), il revendiquait sa succession et se donnait lui-même comme une nouvelle incarnation divine. La secte des nuṣairîya, qui avait pris avec lui son départ et dont l'histoire reste à faire, se développa plus tard avec Ḥusain b. Ḥamdân al-Khaṣîbî, connu sous le nom de cheikh Yabrak, qui mourut à Alep, où les Hamdanides le protégèrent, à une date fort incertaine, vers 957 ou 967. Les nuṣairîya sont rangés, par l'hérésiographie imâmite et sunnite, dans la catégorie des sectes extrémistes (*ghulât*) ; ils se définissent, non seulement par leur incarnationnisme (*ḥulûl*) et leur croyance dans le passage de l'Esprit saint dans une succession d'imâms, mais encore par leur antinomisme qui en arrive à rejeter les obligations rituelles de l'Islam [73].

La succession d'al-Ḥasan al-'Askarî. — Al-Ḥasan al-'Askarî continua de vivre, à Sâmarrâ, en résidence surveillée et en butte, si l'on en croit la tradition chiite, à un renouveau de persécutions. Il mourut, jeune encore, en 260/874, et il ne manque pas de traditions pour accuser le calife al-Mu'tamid de l'avoir fait empoisonner [74]. L'imâmisme, une fois de plus, se trouva divisé sur la personne de son successeur. La secte qui l'emporta fut celle des duodécimains (*ithnâ 'asharîya*), qui arrêtent à Ḥasan al-'Askarî, le onzième imâm, la lignée de leurs imâms visibles et considèrent, comme le *mahdî* attendu, son fils Muḥammad qui disparut, l'année de la mort de son père, à un âge discuté : 6, 7 ou 8 ans. Muḥammad, qui continue de vivre en

73. L. MASSIGNON, *EI*, III (*nuṣairîya*) ; et ses remarques dans *Elaboration de l'Islam*, 106 et sa bibliographie dans *Mélanges René Dussaud*, Paris (1939), 913-922. — MUNIR MUSHABIH MUSA, *Etude sociologique des Alouites ou Nusairis*, (thèse dactylographiée soutenue à Paris en 1958). — Voir aussi : *Firaq al-shî'a*, 78. — *Maqâlât*, 15. — *Farq*, 239-240. — *MS*, I, 240 et 260 et le fatwâ d'Ibn Taimîya sur les nuṣairîya (traduction française de Guyard dans le *Journal Asiatique*, 1871 ; 158 et suiv.).

74. Sur al-Ḥasan al-'Askarî (m. 260/874), cf. *EI*, I, 496. — *Irshâd*, 306-316. — *MS*, II, 131.

état d'absence (*ghaiba*), fera un jour sa réapparition [75]. « Sur la fin des temps, fait dire au Prophète un hadîth, surgira un homme de ma descendance, dont le nom sera identique au mien et dont la *kunya* sera aussi identique à la mienne. Cet homme remplira de justice la terre qui aura été jusque là remplie d'injustice. »

Le Kitâb firaq al-shî'a fixe à douze, en dehors des duodécimains, le nombre des sectes chiites qui se constituèrent alors. C'est ainsi qu'il y eut des partisans de la *mahdîya* d'al-Ḥasan al-'Askarî. Al-Ash'arî fait, d'autre part, allusion à une autre secte, à laquelle il ne donne pas de nom, mais qui admettait, comme treizième imâm, un fils d'al-Ḥasan al-'Askarî ; ce treizième imâm, dont l'identité n'est pas autrement précisée, était considéré par ses partisans comme le *mahdî* attendu [76].

La littérature imâmite. — La littérature imâmite reste encore très mal connue, mais, à en juger par les répertoires bio-bibliographiques qui en retracent l'histoire, elle fut, de toute évidence, riche et vigoureuse, se développant dans un climat de controverses passionnées.

Ainsi al-Faḍl b. Shâdhân (m. 280/874) composa toute une série de traités pour définir les positions de l'imâmisme en face des autres sectes musulmanes, prenant à partie, non seulement le sunnisme et en particulier al-Shâfi'î, mais aussi les dualistes, les philosophes, les chiites extrémistes, les qarmates et les bâṭinîya [77].

Les monographies historiques d'Ibrâhîm b. Muḥammad al-Thaqafî (m. 283/896) rappellent, par leurs titres, celles d'Abû Mikhnaf ou de Hishâm al-Kalbî [78].

Al-Ya'qûbî (m. 284/897), fit carrière au service des Abbassides et des Ṭâhirides ; il finit sa vie dans l'Égypte toulounide et laissa une histoire du califat écrite dans la perspective d'un chiisme modéré [79].

75. Sur sa succession : *Firaq al-shî'a*, 79 et suiv. — Pour l'exposé de la doctrine des duodécimains ou *ithnâ 'asharîya*, *Maqâlât*, 17-18. — *Farq*, 47. — *Mukhtaṣar*, 60. — *Milal*, I, Sur la *mahdîya*, *MS*, II, 131-134.
76. *Firaq al-shî'a*, 80-81. — Une autre secte rejette l'umâmat de Ḥasan al-'Askarî et de son frère Ja'far ; elle estime que le successeur d'Abû-l-Ḥasan al-'Askarî ('Alî al-Hâdî, le 10e imâm) est son fils Muḥammad, lequel est tenu pour le mahdî ; cette secte n'admet donc que 11 imâms : 10 visibles et 1 imâm caché (*Ibidem*, 83-84). — Aucune précision de nom sur ce treizième imâm, *Maqâlât*, 30.
77. Al-Faḍl b. Shâdhân (m. 260) : *G*, I, 199. *Fihrist kutub al-shî'a*, no 559.
78. Ibrâhîm al-Thaqafî (m. 283) : *Ibidem*, no 26.
79. Ya'qûbî (m. 284) : G. Brockelmann, *EI*, IV, 1215-1216.

Le traditionniste Sa'd b. 'Abd Allâh al-Qummî (m. 300/912) qui avait étudié le hadîth sunnite, traça l'histoire des sectes imâmites [80]. Abû Yaḥyâ al-Jurjânî (m. après 912), qui appartint au sunnisme avant de passer à l'imâmisme, partit en guerre contre ses anciens amis, s'en prenant plus particulièrement à deux grands hanbalites contemporains, Barbahârî et al-Khiraqî [81].

Les Banû Naubakht. — La famille des Banû Naubakht, dont l'ancêtre avait été un astronome au service d'Abû Ja'far al-Manṣûr, compta, parmi ses membres, deux éminents théologiens. Le premier, Abû Sahl al-Naubakhtî, qui composa plusieurs traités sur l'imâmat, s'en prit, tour à tour, non seulement aux sectes chiites hostiles à l'imâmisme, mais encore au mu'tazilite Abû 'Alî al-Jubbâ'î, au philosophe Ibn al-Râwandî et à Shâfi'î dont il refuta la *Risâla*. Le second, Abû Muḥammad al-Naubakhtî, son neveu, qui aimait à s'entourer de traducteurs de la philosophie grecque, laissa une œuvre d'hérésiographe abondante et variée. On lui attribue une réfutation des chiites extrémistes (*ghulât*) et des philosophes, une histoire générale des religions et un tableau chronologique des sectes chiites, le *Kitâb firaq al-shî'a*, bien que l'on ait pu parfois contester l'authenticité de cette dernière attribution [82].

Al-Kulainî (m. 329/940). — Le chiisme trouvait enfin un vigoureux théoricien dans al-Kulainî, théologien dogmatique et traditionniste, hostile au zaidisme et à l'ismaélisme comme au sunnisme et au mu'tazilisme. Son œuvre maîtresse, le *Kitâb al-kâfî*, qu'il mit une vingtaine d'années à composer et qui comprend deux grandes parties, l'une sur la dogmatique (*uṣûl*), l'autre sur le rituel et le droit (*furû'*), donnait aux duodécimains, à la veille de l'avènement des Bouyides, un exposé systématique de leurs doctrines [83]. L'usage constant que Kulainî fait, dans cette somme, des traditions (*akhbâr*) remontant au Prophète ou aux imâms, ne peut manquer de faire penser, par sa méthode d'exposition, à un autre *corpus juris* contemporain : celui

80. Sa'd b. 'Abd Allâh al-Qummî (m. 300) : *G*, I, 199 — *Kutub al-shî'a*, no 321.
81. Abû Yaḥyâ al-Jurjânî : *Ibidem*, no 53.
82. Sur Abû Sahl al-Naubakktî, *Kutub al-shî'a*, no 109 et, sur Abû Muḥammad, *ibidem*, no 109. — *Vizirat*, 32 notes 1 et 54.
83. Sur Kulainî (m. 329) : *Kutub al-shî'a*, *op. cit.*, no 709. — *Duḥâ*, III, 212-235. — *Shî'ite religion*, 284-285. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 54 et *passim*.

d'Abû Bakr al-Khallâl, qui avait achevé de mettre en corps de doctrine, en se fondant essentiellement sur les hadîths du Prophète, le sunnisme traditionaliste comme le hanbalisme le comprenait.

La dynastie des Hamdanides. — « Il n'est pas de secte, écrit l'essayiste Abû Bakr al-Khwârizmî, qui n'ait eu un jour un vent favorable et n'ait bénéficié de l'appui d'un État ». Les duodécimains trouvèrent leurs premiers grands protecteurs dans deux dynasties contemporaines, l'une arabe et l'autre persane, celles des Hamdanides et des Bouyides [84]. Le calife abbasside al-Mu'taḍid s'était heurté, en 894, dans la région de Mardîn, à une insurrection khârijite commandée par Hârûn al-Shârî, que soutenait l'émir Ḥamdân b. Ḥamdûn, de la grande tribu arabe des Taghlib. La ville de Mardîn fut prise, sa citadelle rasée et Ḥamdân — l'ancêtre de la dynastie — envoyé en captivité à Bagdad. Les forces califiennes réussissaient, deux ans plus tard, à s'emparer, dans la région de Mossoul, de Hârûn al-Shârî, qui était supplicié à Bagdad. Ḥusain, un fils de Ḥamdân, qui avait combattu contre Hârûn, obtenait du calife la libération de son père. Lui-même passait au service du califat tout en continuant de travailler à ses propres ambitions. Le plus habile de ses frères, Abû-l-Haijâ 'Abd Allâh, fut longtemps gouverneur de Mossoul, mais ce furent les deux fils de ce dernier, Ḥasan et 'Alî, qui firent le plus pour le succès de la dynastie en continuant d'intervenir dans les affaires bagdadiennes.

La dynastie des Bouyides. — La seconde dynastie qui allait se rallier à l'imâmisme, dans des conditions mal connues, prenait son départ, sensiblement à la même date, avec un ancien chef de bandes, Aḥmad b. Buwaih et ses deux frères, Ḥasan et 'Alî [85]. En 934 Aḥmad b. Buwaih se révoltait, dans le Fârs, contre Mardawij, et s'emparait de Shîrâz. Mardawij était tué l'année suivante et avec lui disparaissait un ennemi du califat dont le chiite Abû Bakr al-Ṣûlî pouvait écrire : « On disait de Mardawij qu'il voulait détruire l'empire abbasside et marcher sur Bagdad. Il soutenait le souverain du Baḥrain et était d'accord avec lui dans toutes ses entreprises. » L'imâmisme eut ainsi

84. M. Canard, *Histoire des ḥamdanides*, 293, 298, 335-337. — *B*, XI, 70, 73.
85. A. Cahen, *EI²*, I, 1390-1397. (sur *Buwayhides* ou *Bûyides*). — *B*, XI, 173-174 et 177.

bientôt ses hommes, sa doctrine et ses raisons pour intervenir dans les affaires de Bagdad.

VI. LES VARIATIONS DE LA POLITIQUE CALIFIENNE

La tradition de Mutawakkil. — La politique de défense sunnite telle qu'al-Mutawakkil l'avait définie continua sans doute d'avoir des partisans, mais elle ne fut jamais systématiquement appliquée. Le calife al-Mu'tazz (866-869) mena une vigoureuse politique ainti-chiite et al-Muhtadî (869-870) essaya lui aussi de restaurer l'autorité du califat ; mais ni l'un ni l'autre, dans les intrigues prétoriennes dont le califat était l'enjeu et au milieu de leurs difficultés financières, ne purent réussir à contenir la montée grandissante du chiisme [86]. Sous al-Mu'tamid (870-892) accéda au vizirat, en 878, un homme connu pour ses sympathies alides : Ismâ'îl b. Bulbul, qui faisait lui-même entrer, dans les bureaux de la chancellerie, les Banû-l-Furât, trois frères, Abû-l-'Abbâs Aḥmad, Abû-l-Khaṭṭab Ja'far et Abû-l-Hasan 'Alî ,qui furent des financiers de talent, mais que leurs sympathies chiites, imâmites et parfois même nusairites, préparaient mal à se faire les défenseurs convaincus de l'institution califienne [87]. C'est de l'intérieur que le chiisme imâmite, par une lente infiltration dans la chancellerie puis dans l'armée, mina un califat que ses propres défaillances affaiblissaient.

La politique sunnite de 'Ubaid Allâh b. Wahb. — C'est un ennemi de la Famille du Prophète — un nâṣibî — que l'historiographie dénonce parfois en 'Ubaid Allâh b. Sulaimân b. Wahb (891-901) dont la politique, par bien des côtés, rappelle celle d'al-Mutawakkil. Interdiction fut faite, au début de son vizirat, aux sermonnaires populaires de tenir leurs séances dans les mosquées et les lieux publics ; la vente des livres de philosophie et de théologie dogmatique était interdite [88]. Ces dispositions, qui entravaient l'action de prédicateurs trop zélés, favorisaient l'action de la prédication patronnée par l'État et donnait au hanbalisme, fort influent à Bagdad, une satisfaction d'importance en condamnant, de nouveau, la philosophie et la théologie spéculative.

86. Sur al-Mu'tazz (252-255) et al-Muhtadî (255-256), cf. *EI*, III, 847 et 750.
87. *Vizirat*, 315.
88. *B*, XI, 76. — Sur ces interdictions en 279 h., *B*, 64-65.

La réforme du régime successoral, en 283/896, apportait une autre satisfaction au hanbalisme dont elle reprenait la doctrine : en l'absence des parents mâles par les mâles (*ʿaṣaba*), le reliquat des successions devait revenir, après l'attribution aux héritiers de quotité (*farḍ*) de leurs parts, non plus au trésor public, mais aux parents par les femmes du *de cujus* (*dhawû-l-arḥâm*) [89].

ʿUbaid Allâh, d'autre part, réussissait à empêcher al-Muʿtaḍid de faire maudire Muʿâwiya en chaire — décision qui n'eût pas manqué d'aviver les ambitions du chiisme et de priver le califat, en le coupant des hanbalites, de défenseurs turbulents mais énergiques [90].

Al-Qâsim b. ʿUbaid Allâh (902-904), maintenu au pouvoir par al-Muktafî et accusé lui aussi d'être un ennemi de la Famille du Prophète, alla plus loin encore, s'efforçant d'éliminer l'influence grandissante des Banû-l-Furât et entreprenant même de faire disparaître physiquement, entre autres adversaires, diverses personnalités chiites [91].

L'échec de la conjuration sunnite de l'année 295/908. — La conjuration de l'année 908 (295 h.) destinée à évincer le jeune al-Muqtadir et à porter au califat un descendant d'al-Mutawakkil, ʿAbd Allâh b. al-Muʿtazz, que son âge comme ses qualités semblaient désigner et qui était à même de donner, aux sentiments sunnites de la population de Bagdad, de sérieux apaisements, échoua tragiquement [92]. Avec ʿAlî b. al-Furât accédait alors au vizirat un financier efficace et habile, mais aussi un homme notoirement gagné aux idées chiites, — personnage fort ambigu qui, comme on a pu le dire, « réprimait les fautes avec une grande énergie, mais n'hésitait pas à voler lui-même dans tous les domaines », qui, sans doute aussi, sut parfois défendre le califat contre rebelles et séditieux, « mais l'affaiblissait en y introduisant des fermiers chiites prévaricateurs [93]. » C'est sous l'accusation d'avoir comploté contre le califat qu'il dut, en 912, abandonner le vizirat.

La politique sunnite d'al-Khâqânî (912-923). — On revint, avec al-Khâqânî, à un autre type de politique. Ibn al-Athîr,

89. *B*, XI, 73. — *Vizirat*, 342.
90. *B*, XI, 76. — *Vizirat*, 343-344.
91. *Vizirat*, 350, 354 et 356-357.
92. *Vizirat*, 413. — *Ḥallâj* (295).
93. *Vizirat*, 518.

qui fait commencer avec lui la décadence du califat, lui reproche d'avoir mis le désordre dans les finances de l'État et d'avoir dégradé le vizirat en se commettant avec le bas-peuple — comprenons avec le hanbalisme et ses partisans. La réforme successoral édictée en 896 fut confirmée et al-Ḥallâj, suspect de sympathies qarmates, arrêté [94].

La politique d'équilibre de ʿAlî b. ʿÎsâ (913-917). — Le vizir ʿAlî b. ʿÎsâ fut l'homme des compromis. Financier habile, formé à l'école d'Ibn al-Furât et soucieux de redresser les finances du califat, ce fut aussi un jurisconsulte chafiite, favorable au *kalâm* et au soufisme, plus enclin à rechercher des solutions d'apaisement que de partir en guerre contre hérétiques et schismatiques [95]. Il maintint al-Ḥallâj en prison mais le défendit en secret, ménagea le hanbalisme tout en le détestant ; l'historien Ṭabarî, hostile aux Omeyyades et au hanbalisme, partisan d'une théologie dogmatique modérée et bienveillant à l'égard d'un chiisme prêt lui-même à composer avec le califat, faisait partie de son entourage de docteurs de la Loi, de littérateurs et de poètes. Son impuissance à trouver un terrain d'entente avec les Qarmates du Baḥrain entraîna sa chute.

Le retour de ʿAlî b. al-Furât (917-918) n'arrangea rien et ce court vizirat finit lui aussi fort mal : sous l'accusation d'avoir, de nouveau, comploté contre la dynastie abbasside en cherchant à porter au califat un Alide du Ṭabaristân [96].

Le sunnisme militant d'al-Ḥâmid b. al-ʿAbbâs (918-923). — Al-Ḥâmid b. al-ʿAbbâs, qui lui succéda, fut partisan de la manière forte. Al-Ḥallâj, interné au Palais depuis plusieurs années, fut, au terme d'un long procès, condamné à mort par un *fatwâ* du cadi malikite Abû ʿUmar et supplicié à Bagdad en 922. Les hanbalites, de leur côté, restaient fort vigilants [97]. En avril 923, ils s'en prenaient à Ṭabarî, qui était accusé de sympathies pour le chiisme et la théologie dogmatique et qui, à sa mort, peu de temps après, dut être enterré de nuit dans sa propre demeure [98].

94. *Ḥallâj*, 231-232. — *Vizirat*, 399. — *B*, XI, 118.
95. *Vizirat*, 403. — *B*, XI, 121. — Et sur ce personnage : H. Bowen, *The life and time of ʿAlî b. ʿIsâ, the good vizier*, 1928.
96. Sur le second ministère d'Ibn al-Furât (304-306/917-918) : *Vizirat*, 413. — *Histoire des Hamdanides*, 338.
97. *Vizirat*, 414-424.
98. Pour les démêlés de Ṭabarî avec les hanbalites, voir *Ibn Baṭṭa*, notes 37 et 38.

Le troisième et dernier vizirat d'Ibn al-Furât (923-924) connut bien vite une fin tragique. La violente indignation populaire que soulevait, en Irak, le pillage de Baṣra par les Qarmates en 924 amenait le calife de Muqtadir à faire exécuter un homme auquel il avait dû cependant, pour une bonne part, d'accéder au pouvoir. L'année suivante, la mosquée chiite de Barâtha, où l'on avait maudit Abû Bakr et 'Umar, était démolie sur l'ordre du calife [99].

Le complot chiite de l'année 321/933. — De nouvelles tentatives chiites furent faites contre le califat. La plus grave eut lieu peu de temps après l'avènement d'al-Qâhir (932-934) quand Mu'nis l'Eunuque, qui avait apporté au califat un concours souvent précieux mais dont le loyalisme n'était pas sans défaut, tenta l'aventure avec le *ḥâjib* 'Alî b. Yalbaq ; pour discréditer le hanbalisme, on envisagea de faire maudire Mu'âwiya en chaire. L'habileté manœvrière du calife, jointe à une violente manifestation des hanbalites de Bagdad, déjoua le complot. « Mu'nis, 'Alî et son fils Yalbaq furent égorgés, nous dit-on, sous les yeux du calife, comme on égorge des brebis. » [100] Plusieurs personnalités chiites furent poursuivies. Pour donner une satisfaction, au moins apparente, aux docteurs de la Loi, le calife prit alors, contre le luxe et la coruption, diverses mesures dont la sincérité laisse sceptiques les historiens qui les rapportent.

Les demi-mesures d'Ibn Muqla. — Dans les deux années de son vizirat, sous le califat d'al-Râḍî (934-936), Ibn Muqla se fit, sans grande efficacité, pourchasseur d'hérésies [101]. Shalmaghânî, un ancien imâmite qui avait versé dans l'extrémisme chiite et qui avait longtemps bénéficié d'appuis dans l'entourage des Banû-l-Furât, fut arrêté et exécuté, avec l'un de ses disciples, Ibn 'Aun, lui aussi employé dans les services de la chancellerie [102].

C'est à la suite de violentes manifestations populaires, d'inspiration hanbalite, que des poursuites furent entreprises contre

99. Ce troisième et dernier vizirat d'Ibn al-Furât (311-312/923-924) dure dix mois environ. *Vizirat*, 434. — Pour les incidents à la mosquée de Barâtha, *B*, XI, 152 (en 313 h.).
100. *Vizirat*, 470-471 et 476-479. — *B*, XI, 172-173. — Sur les mesures d'al-Qâhir contre la corruption, *Ibn Baṭṭa*, note 85. — *Duwal*, I, 143 et *B*, XI, 172.
101. *Vizirat*, 483 et 553.
102. *Vizirat*, 486 et 560. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 181.

Ibn Shannabûdh, un lecteur du Coran accusé d'adopter, dans son enseignement, des variantes coraniques non admises par la Vulgate de 'Uthmân. Traduit devant un comité de docteurs de la Loi où Abû Bakr b. Mujâhid conduisait l'accusation, Ibn Shannabûdh fut condamné à la flagellation et à l'exil [103].

La condamnation du hanbalisme. — De nouvelles manifestations, organisées par les hanbalites, éclataient à Bagdad en 323/935. Les manifestants pillaient des boutiques, s'attaquaient aux marchands de vin, brisaient des instruments de musique, violaient même, dans leur zèle inquisiteur, des domiciles particuliers et dénonçaient au préfet de police des femmes qui sortaient sans être accompagnées par un parent qualifié. Les incidents se prolongeant, le calife al-Râḍî, cédant à des pressions chiites, fit condamner le hanbalisme [104]. On accusait les hanbalites d'être des anthropomorphistes et d'interdire de visiter les tombes des saints, alors qu'eux-mêmes se rendaient sur celle du fondateur de leur école, un homme d'origine fort obscure. La condamnation survenait un an à peine avant la venue d'Ibn Râ'iq à Bagdad (8 novembre 936), où il recevait le titre de grand-émir ; elle ne calma en rien une agitation qui allait se prolonger sous le régime de l'émirat.

Les concessions de l'émir Bajkam au chiisme. — L'émir Bajkam faisait trop de concessions au chiisme pour ne pas soulever, à Bagdad, de nouvelles agitations. L'accord qu'il concluait avec les Qarmates du Baḥrain, pour une reprise du pèlerinage contre le paiement d'une taxe de protection, était considéré par beaucoup comme un compromis déshonorant ; un docteur chafiite, qui avait pris le chemin de la Mekke, s'en retournait à Bagdad, s'estimant délié de l'obligation du pèlerinage [105]. De nouvelles manifestations populaires eurent lieu ; Barbahârî dut se cacher et l'un de ses lieutenants fut exécuté. La mosquée de Barâtha était, d'autre part, reconstruite. L'assassinat de Bajkam, en avril 941, par des pillards kurdes fut salué par de bruyantes manifestations de joie populaire. Les hanbalites essayèrent de démolir la mosquée de Barâtha et s'attaquèrent aussi au quartier des changeurs. Le calife al-Râḍî dut faire arrêter plusieurs meneurs et mettre sous bonne garde la mos-

103. *Hallâj*, 240-243. — *Ibn Baṭṭa*, note 89.
104. Condamnation du hanbalisme en 323 : *Tajârib al-umam*, I, 322-323. — *Kâmil*, VIII, 229-231. — *Ibn Baṭṭa*, notes 89 et 90.
105. Sur cette affaire du pèlerinage, *B*, XI, 189.

quée chiite. La mort de Barbahârî arrêta, pour un temps, ces manifestations qui allaient reprendre, avec une vigueur accrue, après l'installation des Bouyides à Bagdad [106].

L'émirat de Nâṣir al-Daula. — Le chiisme cependant faisait de nouveaux progrès. En 330/942, après l'assassinat d'Ibn Râ'iq, l'émir hamdanide de Mossoul, Ḥasan (m. 969), devenait, à Bagdad, l'arbitre de la situation et recevait du calife al-Muttaqî, avec le titre de Nâṣir al-Daula, celui de grand-émir ; son frère ʿAlî recevait celui de Saif al-Daula [107]. L'émirat de Nâṣir al-Daula se terminait sans doute par un échec, mais un émir chiite avait, pour la première fois, réussi, pendant treize mois, à tenir sous sa tutelle, à Bagdad même, le califat sunnite et à développer les manifestations publiques du chiisme. Saif al-Daula, en 944, s'emparait d'Alep ; il y fondait un royaume chiite, sans réussir, devant l'hostilité des Ikhshidites, à prendre solidement pied à Damas et dans la Syrie du Sud.

L'arrivée des Bouyides à Bagdad. — Aḥmad b. Buwaih, cette même année 944, s'emparait de Baṣra, de Wâsiṭ et d'al-Ahwâz Après la mort du grand-émir Tûzûn, sous l'émirat d'Ibn Shirzâd, il entrait dans Bagdad, en 334/945, sous prétexte d'empêcher la prise de la ville par les Qarmates. Le calife al-Mustakfî conférait à Aḥmad b. Buwaih le titre de Muʿizz al-Daula et à ses deux frères, ʿAlî et Ḥasan, respectivement les titres de ʿImâd al-Daula et de Rukn al-Daula. Une fois son pouvoir ainsi légitimé, Muʿizz al-Daula faisait aveugler al-Mustakfî et porter au califat al-Muṭîʿ, un fils d'al-Muqtadir, dont il pouvait espérer une entière docilité. Le califat sunnite, cependant, n'était pas aboli [108].

VII. LA PHILOSOPHIE ET LE SOUFISME

Ce n'est pas seulement le sunnisme et le chiisme qui, à la veille de l'avènement des Bouyides, se trouvaient structurés dans leurs lignes maîtresses, mais aussi la philosophie (*falsafa*)

106. *B*, XI, 199 (pour la mosquée de Barâtha) et, pour les manifestations de 327 et 328 h., *Histoire de Ṣûlî*, I, 142, 205 et 208. — Sur l'émir Bajkam (m. 329) lui-même, la notice de M. Canard, *EI*², 890-891. Bajkam, qui parlait mal l'arabe, fut le protecteur du chiite Abû Bakr al-Ṣûlî et du médecin d'origine sabéenne Sinân b. Thâbit.

107. Sur l'émirat de Nâṣir al-Daula à Bagdad, *Histoire de Ṣûlî*, II, 66, 68, 78 et 86. — *B*, XI, 202-203.

108. *Duwal*, I, 151-152.

d'inspiration hellénistique et le soufisme. Un des plus anciens représentants de la pensée philosophique en Islam, Abû ʿÎsâ al-Warrâq, qui mourut à une date fort discutée, en 861 ou en 885, était un ancien muʿtazilite qui, après avoir rompu avec son école, fut accusé de sympathies chiites ou manichéennes et qui paraît bien avoir été, en fin de compte, un libre-penseur ou un athée, un *zindîq* à coup sûr, considéré comme un ennemi de la Loi révélée et de l'État [109].

Ibn al-Râwandî. — C'est encore à une date bien incertaine, vers 200/864, dit-on parfois, plus vraisemblablement vers 250/903, que mourut un autre transfuge du muʿtazilisme, Ibn al-Râwandî, qui passa ensuite au chiisme dont il se fit le défenseur, pour finir, peut-être sous l'influence d'al-Warrâq, dans la libre-pensée, à en juger par les quelques extraits qui nous ont été conservés de deux de ses ouvrages, le *Kitâb al-dâmigh* et le *Kitâb al-zumurrud* [110]. Les prophètes sont comparés à des magiciens et à des sorciers, leurs miracles rejetés, la beauté inimitable du Coran niée et les dogmes des religions positives présentés comme incompatibles avec les données de la raison. Bien qu'Ibn al-Râwandî ait pris la précaution de placer la plupart de ses critiques dans la bouche des brahmanes, ses thèses audacieuses ne purent donner le change. Pour dénoncer en lui un hérétique se sont tour à tour dressés, dans le muʿtazilisme, al-Khaiyâṭ, Abû ʿAlî al-Jubbâ'î et son fils Abû Hâshim, dans l'imâmisme, Abû Sahl al-Naubakhtî et, dans le sunnisme, al-Ashʿarî ; reprenant ces accusations, Ibn al-Jauzî verra en lui, avec Abû Ḥaiyân al-Tauḥîdî et Abû-l-ʿAlâ' al-Maʿarrî, un des trois plus redoutables *zindîq* de l'Islam.

Abû Bakr al-Râzî (m. 313/925 ou 323/935). — Abû Bakr al-Râzî (le Rhazès des Latins) fut avant tout un médecin qui se donna pour but de déterminer les conditions du bonheur [111]. Ce bonheur, ce ne sont pas les religions positives qui peuvent en donner les moyens, car ces religions, contradictoires dans leurs dogmes et leurs pratiques, s'opposent les unes aux autres. Par le fanatisme qu'elles entraînent et les particularismes

109. Abû ʿÎsâ al-Warrâq (m. 247 ou 274) : G. VAJDA, *RSO*, 1937, 196-197. — S. M. STERN, *EI*², 133-134.

110. Ibn al-Râwandî (m. vers 200 ou 250, ou fin du IIIᵉ siècle) : H. RITTER, dans *Der Islam*, XIX, 1931, 1-17. — P. KRAUS, *RSO*, XIV, 1933, 93 et 335. — *EI*, supplément (*s. v.*).

111. P. KRAUSS et S. PINES, *EI*, III, 1213-1215. — A. J. ARBERRY, *The spiritual physick*, Londres, 1950.

dans lesquels elles enferment leurs adeptes, elles sont une source permanente de troubles et de conflits.

On voit mal, au demeurant, comment il pourrait en être autrement quand les prophètes qui fondent ces religions n'ont eux-mêmes aucun titre valable pour se prétendre supérieurs aux autres hommes, quand les miracles dont ils se prévalent ne sont qu'impostures ou pieuses légendes, quand les Livres qu'ils enseignent sont dénués de valeur.

Cet instrument du bonheur, c'est à la philosophie qu'il faut le demander, aux Sages de la Grèce, en particulier à Socrate et à Platon, qui ont beaucoup mieux servi l'humanité que les prophètes des religions positives. Ainsi se définit, chez al-Râzî, une manière d'hédonisme intellectuel qui aboutit à une religion philosophique profondément imprégnée de platonisme et d'affinités gnostiques. La vivacité des réfutations auxquelles cette doctrine s'exposa, aussi bien dans le chiisme que dans le sunnisme, montre à quel point ces thèses outrancières heurtaient les sentiments religieux dominants.

Al-Fârâbî (m. 339/950). — C'est au contraire vers une réconciliation de la Loi révélée (*sharî'a*) et de la philosophie d'origine hellénistique (*falsafa*) que l'on s'orientait avec al-Fârâbî. Né dans le Turkestan, à Fârâb, et sans doute d'origine turque, bien que l'iranisme le revendique aussi, Fârâbî se forma à Bagdad, où deux Chrétiens, le médecin Yuhanâ b. Ḥailân et le traducteur nestorien Abû Bishr Mattâ, l'initièrent à la philosophie grecque. C'est dans l'entourage chiite de Saif al-Daula, à Alep, qu'il passa les dernières années de sa vie, allant mourir à Damas où il avait accompagné son émir lors de la tentative faite par ce dernier pour s'en emparer [112].

Ses œuvres, fort nombreuses et en grande partie perdues, consistaient avant tout dans des commentaires sur le *corpus* aristotélicien, soucieux de mettre en harmonie les deux grands sages de l'Antiquité, Platon et Aristote, dont il s'efforçait de montrer l'accord dans une dissertation particulière. Ses traités sur la classification des sciences et sur la théorie de l'intellect (*'aql*) marquèrent profondément le développement de la philosophie musulmane. Sa distinction entre l'essence de l'existence, reprise par les grands philosophes postérieurs, fait date, non seulement dans l'histoire de la *falsafa* mais aussi dans celle

112. Ibrahim Madkour, *La place d'al-Farâbî dans la philosophie musulmane*, Paris.

du *kalâm*. Sa théorie de l'émanation et des dix intelligences, commandée par le grand principe néoplatonicien *ex uno non fit nisi unum*, fut reprise et précisée par Ibn Sînâ. Mais la partie centrale et la plus originale de sa philosophie est sa politique, en grande partie tirée de la *République* et des *Lois* de Platon, interprétées à travers une théologie d'inspiration mu'tazilite et imâmite.

Les progrès du soufisme. — C'est en milieu sunnite que le soufisme, dans le siècle qui suivit l'inquisition mu'tazilite, recruta la plupart de ses adeptes. Abû Yazîd al-Bisṭamî (m. 261/874), le premier en date des soufis à avoir exprimé son expérience mystique à travers le thème de l'Ascension (*mi'râj*) du Prophète, est resté fort discuté [113]. La place centrale qu'occupe, dans son système, la notion de l'anéantissement en Dieu (*fanâ'*) peut cependant être interprétée comme une conséquence logique de la dogmatique sunnite sur l'unité et la toute-puissance divines.

Kharrâz (m. 286/899), soucieux de faire vivre en bonne intelligence la religion dominante et la mystique, s'appliqua à montrer, dans son *Kitâb al-ṣidq*, que les prophètes avaient pratiqué le genre de vie auquel les soufis aspiraient [114].

Ḥâkim Tirmidhî, d'origine iranienne, vécut sensiblement à la même époque à Tirmidh et à Nîshâpûr. Il reste avant tout, dans l'histoire du soufisme, le théoricien de la *walâya*, de l'amitié et de l'intimité que Dieu réserve à ceux qui Le servent avec sincérité et constance [115]. La *walâya* générale (*'âmma*), commune à l'ensemble des Musulmans et conférée par l'énonciation de la double profession de foi (*shahâda*), se prolongeait par la *walâya* particulière (*khâṣṣa*) que Dieu réservait à l'élite de ses fidèles capables de se hisser à l'intelligence du sens profond des données révélées. La *walâya* ainsi comprise devenait la source même de l'inspiration prophétique et prenait le pas, chez Muḥammad, sur l'aspect éxotérique de sa mission législatrice (*risâla*). Dans la mesure où elle tendait à exalter les mérites particuliers de l'ami de Dieu (*walî*), cette théorie souleva de vives inquiétudes dans les milieux soucieux de maintenir inégalée la supériorité du prophète sur le saint. Elle contribua cependant à façonner la doctrine sunnite de la prophétie

113. Sur Bisṭâmî : *Histoire de la philosophie musulmane*, 269 et 359. — H. Ritter, *EI²*, I, 166-167 (sur *Abû Yazîd*).
114. Kharrâz (m. 286) : *Le soufisme*, 63.
115. Sur Tirmidhî, cf. *Histoire de la philosophie musulmane*, 273-275.

(*nubûwa*), qui vit dans Muḥammad le meilleur des saints, et aussi à faire de la communauté musulmane, en face des autres communautés, la communauté par excellence des élus qui constituaient, par leur fidélité au message révélé, la Famille du Prophète.

Al-Junaid (m. 298/910). — La personnalité la plus forte du soufisme, dans la période qui va de la mort d'al-Mutawakkil à l'avènement des Bouyides, reste l'illustre Junaid, que le cadi Abû-l-Ḥusain, dans ses *Ṭabaqât*, range dans la catégorie des disciples d'Aḥmad b. Hanbal, avant tout soucieux de suivre dans leur enseignement le Coran et la Sunna. Même sans aller aussi loin, on doit convenir que sa formation fut essentiellement une formation de type sunnite. Junaid a sans doute compté, parmi ses maîtres, des soufis parfois fort discutés, comme Muḥâsibî et Sarî al-Saqatî, mais il eut aussi pour maîtres, en *fiqh*, Abû Thaur al-Kalbî et, en théologie, Ma'rûf al-Karkhî, lui-même fort proche d'Ibn Ḥanbal. Le vigoureux système de théosophie mystique construit par Junaid allait désormais former le point de départ des spéculations ultérieures [116].

Il admet la coexistence harmonieuse et nécessaire de la *sharî'a* et de la *ḥaqîqa*, de la Loi révélée par le Prophète et des vérités spirituelles permanentes, s'opposant à l'extrémisme de certains soufis qui concluent à l'inutilité et au rejet de cette Loi à partir du moment où l'accès à ces vérités spirituelles permet de s'en dispenser. La notion de *tauḥîd*, à laquelle Junaid a consacré tout un traité, ne consiste pas seulement à démontrer, par une aurgumentation rationnelle ou scripturaire, l'unité transcendante de Dieu, mais aussi à en porter en quelque sorte témoignage par l'unité profonde de son propre moi. Le soufisme est essentiellement un principe de vie conforme à la Loi dont les prescriptions rituelles trouvent leur couronnement dans des vertus comme la véracité et la sincérité avec soi-même et autrui. L'absorption (*fanâ'*) du soufi en Dieu exprime, non une union ontologique, mais l'unification totale de la vie intérieure et sociale au service (*'ibâda*) de la divinité.

La condamnation d'al-Ḥallâj. — C'est pour avoir été trop loin sur la voie de l'union mystique que son disciple al-Ḥallâj, tour à tour accusé d'être un *zindîq*, un charlatan ou un missionnaire qarmate, trouva, le 27 mars 922 (309), la mort du martyr. Le fatwâ du cadi malikite Abû 'Umar qui le condanmait lui reprochait d'avoir soutenu la légitimité du pèlerinage spirituel [117]. La thèse était politiquement inopportune en un temps où les Qarmates du Baḥrain mettaient en coupe réglée la route de la Mekke et, doctrinalement, fort dangereuse dans la mesure où elle tendait à nier une des obligations fondamentales de la religion et à faire admettre que l'amour de Dieu pouvait dispenser des prescriptions légales. La légitimité de cette condamnation, contre laquelle aucune protestation ne s'éleva, fut, par la suite, souvent contestée et al-Ḥallâj conserva des partisans même dans les écoles les plus fidèlement attachées au Coran et à la Sunna. La mesure, en tout état de cause, ne frappait pas le soufisme en tant que tel mais des thèses qui s'étaient aussi fait jour en d'autres milieux.

116. *Le soufisme*, 64-65. — *Ḥanâbila*, I, 127-129. — ALI HASSAN 'ABDEL-KADER, *The life, personnality and writings of Junayd*, Londres, 1962.

Les sâlimîya. — C'est dans un milieu de sunnites malikites que commençait d'autre part à se former une nouvelle école de théologiens dogmatiques à tendances mystiques : celle des sâlimîya. Elle eut pour fondateur Sahl al-Tustarî (m. 283/896), qui fut tout à la fois un des maîtres d'al-Ḥallâj et de Barbahârî, mais elle prit le nom de son principal disciple, Muḥammad b. Sâlim (m. 297/909) et du fils de ce dernier, Aḥmad b. Sâlim (m. 297/909), un ami d'Abû Bakr b. Mujâhid qui avait fait condamner Ibn Shannabûdh [118]. C'est dans la génération suivante, sous les Bouyides, que l'école devait se parachever avec Abû Ṭâlib al-Makkî (m. 386/996), dont l'œuvre maîtresse, le *Qût al-qulûb*, « la nourriture des cœurs », parfois discutée, est devenue un des manuels fondamentaux du soufisme [119].

117. La condamnation d'al-Ḥallâj (309/922) : *Histoire de la philosophie musulmane*, 275-278.
118. I. GOLDZIHER, *Die dogmatische Partei der Sâlimîya*, *ZDMG*, LXI, 1907, 73-80. — *Lexique technique*.
119. Abû Ṭâlib al-Makkî (m. 386/996) : *B*, XI, 319-320. — *EI*², I, 157.

CHAPITRE VI

LA PRÉPONDÉRANCE CHIITE ET LES DÉBUTS DE LA RESTAURATION SUNNITE

(334-455/945-1063)

I. L'ESSOR ET LA DÉCADENCE DES BOUYIDES

Le règne de Mu'izz al-Daula (334-356/945-967). — Le califat abbasside, même affaibli, restait un principe de légitimisme qui pouvait opportunément servir, non seulement pour valider la nomination des cadis et des fonctionnaires religieux, mais encore pour entériner d'autres décisions ou leur donner plus de prestige. Mu'izz al-Daula se faisait accompagner par le calife quand il allait enlever Baṣra aux Barîdîya et menacer les Qarmates du Baḥrain de faire la conquête de leurs territoires s'ils ne mettaient pas un terme à leurs méfaits. C'est au nom du calife qu'il confiait, à son frère Rukn al-Daula, le gouvernement du Khurâsân. Un condominium entre le calife abbasside et le sultan bouyide était théoriquement possible et fonctionna parfois sans heurt trop apparent [1].

Mais dès 338/950 des bagarres éclataient, à Bagdad, entre chiites et sunnites avec une violence qui ne s'était pas encore vue, même au temps où l'agitation entretenue par Barbahârî soulevait l'indignation d'Abû Bakr al-Ṣûlî [2]. La restitution de la Pierre noire par les Qarmates, en 339/951, n'apporta aucun apaisement [3]. De nombreux incidents mettaient aux prises les deux partis, dans les années suivantes, à Bagdad, à Ispahan et à Qumm. Une véritable guerre des inscriptions, sur les mérites

1. Mu'izz al-Daula, selon certains auteurs, songeait à supprimer le calife abbasside et à confier le pouvoir à un Alide, mais il aurait été détourné de ce projet par ses conseillers qui lui auraient montré qu'il était plus facile de tenir en tutelle un Abbasside dépouillé de toute autorité réelle. — *B*, XI, 212-213 et 262-263. — Cf. aussi les remarques de Dhahabî dans *Duwal*, I, 152. — Sur l'expédition contre Baṣra et la nomination de Rukn al-Daula, *B*, XI, 219 et 220.

2. *B*, XI, 222. — Sur la chronologie de ces conflits, souvent sanglants, qui opposèrent chiites et sunnites à Bagdad dans le premier demi-siècle de la domination bouyide, cf. *Ibn Baṭṭa*, note 213.

3. *B*, XI, 223. — Pour les incidents dans les années qui suivent, *B*, XI, 230 et 241.

respectifs des Compagnons, se déclenchait à Bagdad en 352/962 et la situation s'aggravait quand Mu'izz al-Daula décidait de faire célébrer, le 18 *dhû-l-ḥijja* et le 10 *muḥarram*, les deux grandes cérémonies chiites du Ghadîr Khumm et d'al-'Âshûrâ, commémorant, l'une, la désignation de 'Alî par Muḥammad et, l'autre, le martyr de Ḥusain à Karbalâ. La mosquée chiite de Barâthâ était une nouvelle fois pillée [4]. L'historiographie sunnite fait à Mu'izz al-Daula le reproche d'avoir travaillé au triomphe du chiisme et, en semant la discorde parmi les Musulmans, d'avoir incité les Byzantins à reprendre leurs entreprises contre l'Islam [5].

L'offensive fâtimide. — Les Fâtimides partant, sous le commandement d'al-Jauhar, de leurs bases d'Afrique du Nord, s'emparaient de l'Égypte en 358/969, sans rencontrer de résistances sérieuses dans un pays travaillé par leurs missionnaires et déchiré par ses luttes intérieures [6]. La *khuṭba* fâtimide allait remplacer, pendant deux siècles, celle des Abbassides et l'appel à la prière était lancé selon la formule chiite dans un pays où le sunnisme avait jusque là régné sans conteste et où il restait encore majoritaire.

Les Qarmates du Baḥrain, qui avaient reçu, du sultan bouyide, la mission de combattre les Fâtimides, s'emparaient de Damas en 360/971 ; entraînant avec eux des Bédouins de Palestine et d'anciens partisans des Ikhshidites ou de Kâfûr, ils marchaient sur l'Égypte mais ils étaient battus et refoulés [7].

Les Byzantins s'emparaient d'Antioche, envahissaient la Jazîra et le Diyâr Bakr, massacraient une partie de la population d'Edesse et poussaient jusqu'à Nîṣîbîn. Une délégation venue à Bagdad demander l'aide du calife déclenchait, à son arrivée, de nouveaux heurts entre chiites et sunnites ; ces derniers reprochaient au sultan bouyide Bakhtîyâr de ne pas vouloir défendre la Syrie contre les Byzantins [8]. Une démarche de théologiens sunnites obtenait cependant du sultan la promesse, fort illusoire, de l'envoi d'un corps expéditionnaire.

4. *B*, XI, 243 et 254 (pour Barâtha). Sur cette mosquée chiite, cf. G. Awad, *EI²*, 1069 (*s. v.*).
5. *B*, XI, 241, 253 et 262.
6. *Egypte arabe*, 179. — *B*, XI, 266.
7. Le nom des Qarmates est associé à celui du calife abbasside dans la *khuṭba* à la Mekke en 359. *B*, XI, 267. — Sur la prise de Damas, *B*, XI, 269.
8. *B*, XI, 271-273.

Le calife fâtimide al-Mu'izz, quittant le Maghrib sans esprit de retour, venait s'installer en 362/973 dans la nouvelle ville du Caire [9]. Les Fâtimides prenaient pour la première fois pied à Damas en 363/974 et la *khuṭba* était faite en leur nom à la Mekke et à Médine [10].

La tentative sunnite de Subuktikîn et d'Aftikîn. — Ces événements eurent leur répercussion à Bagdad, où de violentes échauffourées mettaient aux prises sunnites et chiites tandis que des incidents du même genre opposaient, dans l'armée, Turcs et Dailamites. « Les Turcs, dit Ibn Kathîr, prirent le parti de la sunna. » Leur chef Subuktikîn al-Ḥâjib forçait le calife al-Muṭî' à abdiquer en faveur de son fils al-Ṭâ'î' et se faisait conférer, par ce dernier, les titres de *nâṣir al-daula* et d'*amîr al-umarâ'*, reconstituant ainsi, à son profit, le régime de l'émirat. Subuktikîn venait de quitter Bagdad, pour prendre position à Wâsiṭ, quand il mourut [11].

Son lieutenant Aftikîn, qui lui succédait, était chassé de Wâsiṭ par les Bouyides, mais, passant en Syrie, il réussissait à s'emparer de Damas et à y rétablir la *khuṭba* abbasside ; il étendait son autorité sur Ṣaidâ et Tibériade. Les Fâtimides, en 368/978, le battaient à Ramla, en Palestine, et l'expédiaient au Caire où il mourut empoisonné [12]. Un homme originaire du village de Mnîn, dans la Ghouta, Qassâm Turâb, qui appartenait à une milice locale d'autodéfense, s'imposait à Damas et parvenait à s'y maintenir pendant une dizaine d'années, tenant tête tout à la fois aux Fâtimides et aux Hamdânides [13].

La politique de 'Aḍud al-Daula. — Le bouyide 'Aḍud al-Daula évinçant Bakhtiyâr, faisait son entrée dans Bagdad en 367/978, dans le temps même où le sultan Subuktikîn s'emparait de Ghazna et continuait d'étendre sa puissance aux dépens des derniers Samanides et de l'Inde du Nord. Considérant les sermonnaires populaires comme responsables des désordres dont souffrait la grande métropole irakienne, 'Aḍud al-Daula leur interdisait de tenir, dans les mosquées et autres lieux publics, leurs séances d'exhortation. Il obtenait que son nom

9. *B*, XI, 273. — *Egypte arabe*, 187.
10. Elle paraît avoir été faite en leur nom par intermittence. *B*, XI, 277.
11. *B*, XI, 275 et 276-277.
12. *B*, XI, 280, 282 et 291.
13. *B*, XI, 292-293.

fût cité dans la *khuṭba* après celui du calife et que l'on jouât du tambour, trois fois par jour, à la porte de son palais. Il se faisait conférer le titre de *tâj al-daula*, de « couronne de l'État » et mariait sa fille aînée au calife. Il ne cherchait, à aucun moment, à se lancer dans la conquête de la Syrie et vivait en paix avec le calife fâtimide al-ʿAzîz. Avec lui disparaissait, en 372/983, le dernier grand prince de la dynastie. [14]

Aucun incident grave, entre sunnites et chiites, n'est signalé sous ses deux premiers successeurs, Ṣamṣam al-Daula (m. 376/986) et Sharaf al-Daula (m. 379/989). Tous deux assistèrent cependant impuissants à une nouvelle poussée fâtimide en Syrie. Qassâm Turâb éliminé en 378/988, les Fâtimides imposaient leur autorité à Damas. Le chiisme commençait à s'implanter dans l'ancienne capitale des Omeyyades et la route de la Syrie du Nord était ouverte [15].

La politique chiite de Bahâ' al-Daula. — Le sultan bouyide Bahâ' al-Daula (m. 403/1012) faisait déposer le calife abbasside al-Ṭâ'iʿ en 381/991 et proclamer à sa place le jeune al-Qâdir qu'il espérait pouvoir tenir plus étroitement sous son autorité. Ce coup de force, que le ghaznévide Subuktikîn se refusa d'abord à reconnaître, réveilla à Bagdad de nouvelles et sanglantes bagarres entre sunnites et chiites [16]. Le vizir Sâbûr inaugurait en 383/993, dans le quartier de Karkh, sa maison de la « science », le *Dâr al-ʿilm*, dotée d'une riche bibliothèque et destinée plus encore à la diffusion du chiisme qu'à un enseignement désintéressé des sciences des Anciens [17].

Les incidents se multipliaient les années suivantes. Les chiites célébraient avec solennité l'anniversaire de la mort d'al-Ḥusain ; les sunnites répliquaient en commémorant celle de Muṣʿab b. Zubair, le vainqueur de Mukhtâr [18]. Bahâ' al-Daula nommait, en 394/1004, Abû Aḥmad al-Mûsâwî émir du pèlerinage, président du tribunal des abus (*maẓâlim*), syndic (*naqîd*) des Alides et grand-cadi ; le cumul de ces quatre fonctions tendait à faire de ce vieillard descendant de Ḥusain et père des deux grands théologiens imâmites al-Râḍî et al-Murtaḍâ, la personnalité religieuse la plus en vue à Bagdad en face du calife. Al-Qâdir

14. *B*, XI, 289-290, 293, 295 et 299-301. — Sur le règne de ʿAḍud al-Daula en général, cf. H. Bowen, *EI²*, 217-219 et sur les débuts du Ghaznévide Subuktikîn, *EI*, II, 163.
15. *B*, XI, 292-293.
16. Sur cette crise du califat en 381/991 : *B*, XI, 309 et 311.
17. *B*, XI, 312 et XII, 19.
18. *B*, XI, 332.

acceptait qu'Abû Aḥmad al-Mûsâwî exerçât les charges d'émir du pèlerinage, de président du tribunal des abus et de syndic des Alides, mais refusait d'entériner sa nomination contre grand-cadi [19].

La condamnation des Fâtimides. — Un autre danger cependant, venant du Caire, menaçait tout à la fois l'imâmisme et le sunnisme. Lorsque la *khuṭba* était faite à la Mekke en 396/1006 au nom d'al-Ḥâkim, ordre était donné aux fidèles de se prosterner à la mention du nom du calife fâtimide [20]. La révolte d'Abû Rakwa, en Cyrénaïque, était brisée malgré l'appui qu'elle avait pu trouver auprès des Omeyyades d'Espagne et des intelligences qu'elle entretenait, au Caire, parmi les Bânû Qurra, les Zénètes et les Kutâma [21]. Al-Ḥâkim faisait d'autre part détruire le Saint Sépulcre en 398/1008, et, à la suite de cet exploit, voyait son nom acclamé à Bagdad [22]. Il fondait au Caire un collège (*dâr ʿilm*) et une mosquée. L'émir chiite Ḥuṣâm al-Daula Qarawâsh qui avait, jusque là, entretenu de bonnes relations avec le calife abbasside, faisait faire la *khuṭba*, en 401/1010, au nom d'al-Ḥâkim, à Mossoul, Anbâr et Madâ'in [23].

La riposte ne se fit pas attendre. Une pression conjointe du sultan et du calife rétablissait la *khuṭba* abbasside à Mossoul, Anbâr et Madâ'în. Lecture, d'autre part, était donnée en grande solennité, en 402/1012, d'un document signé par les représentants qualifiés du chiisme et du sunnisme à Bagdad et dénonçant, comme une imposture, la prétention des Fâtimides à descendre de Fâṭima, la fille du Prophète et l'épouse de ʿAlî [24].

La politique sunnite de Maḥmûd de Ghazna. — C'est vers la même époque que commençaient à parvenir à Bagdad, où une large publicité leur était donnée, les premiers messages de Maḥmûd b. Subuktikîn qui, annonçant ses conquêtes dans l'Inde, évoquait avec mépris les avances dont il se disait l'objet

19. *Ibn Baṭṭa*, notes 221 et 222.
20. *B*, XI, 306. — Sur al-Ḥâkim (m. 411/1021), cf. E. Graefe, *EI*, II, 238-239. — *Falak dauwâr*, *op. cit.*, 166.
21. Abû Rakwa, nous dit-on parfois, avait étudié le hadîth en Égypte et avait voyagé à la Mekke, au Yémen et en Syrie. Il prit le titre d'*amîr al-mu'minîn*. *B*, XI, 337.
22. *B*, XI, 33. — *Égypte arabe*, 204.
23. *B*, XI, 342.
24. On trouvera le texte de ce manifeste de l'année 402/1012 dans *B*, XI, 345-346.

de la part des Fâtimides et se présentait comme un défenseur zélé du califat et du sunnisme [25].

Le sultan Maḥmûd, formé en *fiqh* dans la doctrine chafiite, suivait, en dogmatique, celle des karrâmîya, allant même jusqu'à soutenir, contre l'acharite Ibn al-Furâk, le karrâmite Ibn al-Haiṣam. Ses préférences pour les karrâmîya ne l'empêchaient cependant pas de donner, à Raiy, son appui au traditionniste hanbalite Abû Ḥâtim Khâmûsh, dont le soufi 'Abd Allâh al-Anṣârî (m. 487/1094) fut le plus brillant disciple, ni de se faire le protecteur d'al-Bîrûnî (m. 440/1048), un des plus illustres représentants des sciences médiévales et qui, bien qu'il fût lui-même d'origine iranienne, n'en considérait pas moins « la religion et l'État comme arabes et jumeaux » [26].

La première lecture de la Qâdirîya. — Les campagnes de Maḥmûd b. Subuktkîn continuaient d'être annoncées comme des victoires de la Sunna sur l'hérésie ; des incidents graves se multipliaient entre sunnites et chiites. En 407/1016 de mystérieux incendies éclataient à Karbalâ dans le mausolée de l'imâm Ḥusain, à Bagdad et dans la mosquée de Sâmarrâ ; des dégats étaient causés aux mosquées de la Mekke, de Médine et de Jérusalem [27]. En 408/1018, la situation était telle que le bouyide Sulṭân al-Daula dut venir à Bagdad et que la caravane irakienne du pèlerinage ne put prendre le départ [28].

En 409/1019 le calife al-Qâdir faisait donner lecture, en grande solennité, au palais califien, de la *Qâdirîya* pour définir, en face des nombreuses sectes qui se partageaient la communauté, la position du califat [29]. Cette profession de foi faisait du sunnisme traditionaliste tel qu'Aḥmad b. Ḥanbal l'avait formulé dans ses lignes essentielles, le *credo* officiel de l'État. Elle condamnait le dogme de la création du Coran et, plus généralement, toutes les sectes contre lesquelles le hanbalisme avait toujours combattu, plus particulièrement la théologie dogmatique, le chiisme et le mu'tazilisme.

25. Sur la politique sunnite du sultan Maḥmûd, *Ibn Baṭṭa*, note 214. — *B*, XI, 347 et 348.
26. Sur Ibn al-Haiṣam, *Lexique technique*, 318 ; sur Abû Ḥâtim Khâmûsh, *Dhail*, I, 52 et sur Bîrûnî (m. 440/1048), ABDEL JALÎL, *Brève histoire de la littérature arabe*, Paris, 1945, 284. — D. J. BOILOT, *EI*², 1273-1274. — *B*, XII, 29-31.
27. *B*, XII, 5.
28. L'année 408 est la première année de l'ère druze. *B*, XII, 6.
29. Sur cette première lecture de la *Qâdirîya*, *Ibn Baṭṭa*, note 225. — *B*, XII, 7 et *Dhail*, I, 19 et 21.

Al-Ḥâkim et les druzes. — Cette décision d'ériger le sunnisme littéraliste et légalitaire en doctrine d'État était prise dans le temps même où le calife al-Ḥâkim, subissant de plus en plus fortement l'influence de son entourage de chiites extrémistes, cherchait à se faire reconnaître comme une incarnation de la divinité. Le parti qui se créa, avec son encouragement, eut d'abord pour chef Darazî, mais l'agitation entretenue par ce dernier, auquel les provocations des années 407 et 408 semblent pouvoir être attribuées, était telle que le calife donna son appui à un autre chef, lui aussi d'origine iranienne, Ḥamza b. 'Alî, dont l'action paraît avoir été plus prudente. La nouvelle secte qui, avec Darazî et Ḥamza, prenait son essor, celle des ḥâkimîya ou des druzes [30], se caractérisait, comme toutes les autres sectes de ghulât, à la fois par son incarnationnisme, faisant d'al-Ḥâkim une manifestation de l'intellect universel, et par ses tendance intérioristes et antinomistes, excluant de la religion les obligations rituelles telles que le sunnisme ou l'imâmisme les avaient définies.

Al-Ḥâkim disparaissait au Caire en 411/1021, dans des circonstances mystérieures, sans doute assassiné. Les inquiétudes qu'avaient pu faire naître, en milieu fâtimide, ses outrances doctrinales, n'étaient pas étrangères à cette mort [31]. La secte des ḥâkimîya, combattue en Égypte, mais qui avait réussi à s'implanter fortement en Syrie, dans le Wâdi-l-Taim, entraînait la première scission grave dans l'histoire des Fâtimides depuis la conquête de l'Égypte. Sévèrement jugé par l'hérésiographie sunnite, qui voit en lui un infidèle et un déséquilibré, al-Ḥâkim, en dehors de ses partisans extrémistes, reste, dans la tradition ismaélienne, un imâm légitime, impeccable et infaillible [32]. Avec l'avènement de son fils al-Ẓâhir (m. 427/1036), commençait le déclin de la dynastie qui, en Syrie, se heurtait à la dynastie rivale des Banû Mirdas [33].

La mort du calife al-Qâdir. — Les victoires de Maḥmûd b. Subuktikîn se profilaient toujours à l'arrière-plan des tentatives du califat pour reconquérir une partie de ses attributions. Dans les messages qu'il continuait d'envoyer à Bagdad, l'illustre

30. SYLVESTRE DE SACY, *Exposé de la religion des Druzes*, Paris, 1838 (2 vol.). — Ph. K. HITTI, *The origins of the Druze people and religion*, 1928. — M. G. S. HODGSON, *EI*², II, 647-650.
31. *B*, XII, 9.
32. Cf. Les remarques de E. GRAEFE, in *EI*, II, 239.
33. *B*, XII, 39-40.

sultan se glorifiait d'être le défenseur du sunnisme et le destructeur de l'idolâtrie hindoue, de faire la *khuṭba* au nom du calife abbasside et de repousser toutes les avances des Fâtimides [34]. Le calife al-Qâdir, de son côté, destituait des prédicateurs chiites de Baṣra, tandis que reprenaient, lors de la commémoration de la mort de Ḥusain, les heurts entre sunnites et chiites. La populace pillait, en 422/1031, le quartier chiite de Karkh et s'en prenait aussi aux Juifs accusés de pactiser avec les chiites [35]. La mort d'al-Qâdir, cette même année, laissait le califat bien affaibli. Il ne restait plus à al-Qâ'im, son successeur, que la monnaie et la *khuṭba*. « Quant aux provinces, dit un historien, les Bédouins, les Turcs et les Kurdes s'en étaient emparés » [36].

La politique sunnite du calife al-Qâ'im. — Le califat cependant, en dépit de son extrême faiblesse, n'en continuait pas moins de faire souvent figure d'arbitre dans les conflits qui opposaient entre eux les membres de la dynastie bouyide. Quand les partisans d'Abû Kâlijâr tentaient, en 423/1032, de le ramener au pouvoir, ils recherchaient l'appui du calife dont le conseiller, le chafiite al-Mâwardî (m. 450/1058), se faisait le théoricien, au demeurant fort réaliste, des prérogatives du califat [37]. C'est par l'entremise du calife et de son conseiller que Jalâl al-Daula et Abû Kâlijâr se reconciliaient, un peu plus tard, en 428/1037. L'opinion sunnite n'assistait pas non plus sans réagir aux tentatives d'empiètement des sultans bouyides sur les prérogatives califiennes. Quand Jalâl al-Daula prit, en 429/1038, le titre de *shâhânshâh*, « de roi des rois », il en résultait à Bagdad une vive agitation ; bien des théologiens sunnites, dont le cadi al-Mâwardî, exprimèrent leur ferme réprobation [38].

L'avènement d'al-Mustanṣir. — Le long califat d'al-Mustanṣir (m. 487/1094), le dernier des grands Fâtimides, s'accompagnait, dès son avènement en 427/1036, d'un renouveau

34. Les deux messages de 418 et 420 h. produisent une forte impression à Bagdad. — *B*, XII, 23 et 26.
35. *B*, XII, 26 et, pour le pillage du quartier d'al-Karkh, 28 et 31.
36. *B*, XII, 31. — Sur la politique d'al-Qâdir, voir aussi la courte notice de K. V. ZETTERSTEEN, in *EI*, II, 647.
37. *B*, XII, 33-34. — Sur Mâwardî (m. 450/1058), *B*, XII, 80. — *EI*, III, 477. — MOHAMMED ARKOUN, *L'ethique musulmane d'après Mâwardî*, in *REI*, XXXI (1963), 1-31.
38. Sur ces divers incidents, *B*, XII, 40 et 43-44.

d'activité missionnaire [39]. Le gouverneur fâtimide de Damas, l'émir Anushtikîn, reprenait Alep aux Banû Mirdâs. C'est à cette époque aussi que la présence du missionnaire fâtimide al-Mu'aiyad est signalée à la cour d'Abû Kâlijâr à Shîrâz et que l'on peut situer les débuts de Nâṣir-i Khrusraw, un autre missionnaire non moins célèbre [40]. La *khuṭba* était faite en 430/1039 au nom d'al-Mustanṣir à Ḥarrân et à Raḥba [41].

Ce double effort militaire et missionnaire s'essouffla cependant assez vite, à partir de la mort d'Anushtikîn et du vizir al-Jarjarâ'î. Le régime fâtimide fléchit bientôt sur ses deux ailes, la syrienne et la maghribine. Les Banû Mirdâs enlevaient définitivement Alep aux Fâtimides en 434/1043 [42]. Quelques années plus tard, commençait en Ifrîqiya la révolte d'Ibn Bâdîs qui rétablissait la *khuṭba* au nom du calife abbasside et marquait le début, en Afrique du Nord, du mouvement de restauration sunnite dont le malikisme fut le bénéficiaire [43].

Le début des Saljûqides. — Le dynastie sunnite des Saljûqides commençait cependant d'apparaître au premier plan de la scène politique. C'est en 429/1037 que Tughrilbeg et Dâwûd, les deux fils de Saljûq, entreprenaient, sur les Ghaznévides eux-mêmes déchirés, la conquête du Khurâsân, le premier marchant sur Nîshâpûr et le second sur Marw. Tughrilbeg enlevait en 433/1042, aux derniers Ziyârides, le Jurjân et le Ṭabaristân [44].

La seconde lecture de la Qâdirîya. — Sensiblement à la même date, en 433/1042, le calife al-Qâ'im faisait procéder en grande solennité, au palais califien, à une nouvelle lecture de la *Qâdirîya* [45]. Un des hommes les plus réputés de Bagdad pour sa sainteté, Abû-l-Ḥasan al-Qazwînî (m. 442/1050), apportait à la cérémonie tout le prestige de sa présence. Cette nouvelle prise

39. H. A. R. GIBB et P. KRAUS, *EI*, III, 820-823.
40. Sur al-Mu'aiyad (m. 470/1087), cf. H. F. AL-HAMDANI, *EI*, III, 656-657. — Sur *Nâṣir-i Khusraw*, E. BERTHELS, *EI*, III, 929-930. — Son *Kitâb jâmi' al-ḥikmatain*, sur « l'harmonie des deux sagesses », de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne, a été édité par H. Corbin et M. Mo'in à Téhéran, en 1953. — Voir aussi : YAHYA AL-KHACHAB, *Nâṣir è Khosraw*, Le Caire, 1950.
41. *B*, XII, 45.
42. *Ibid.*, XII, 50.
43. H. R. IDRIS, *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris, 1962.
44. Sur les débuts des Saljûqides : en 429 h., *B*, XII, 43-45 ; en 433 h., 49.
45. Lecture de la Qâdirîya en 433 : *B*, XII, 49.

de position du califat contre le muʿtazilisme et le chiisme n'était pas étrangère au conflit qui, de nouveau, opposait le calife au sultan bouyide. Jalâl al-Daula interdisait au calife de continuer à percevoir les *jawâlî*, l'impôt payé par les Juifs et les Chrétiens ; mais, le calife menaçant de quitter Bagdad, le sultan levait l'interdiction [46].

Nouveaux progrès des Saljûqides. — Le sultan bouyide Abû Kâlijâr (435-440/1044-1048) cherchait, dès son entrée à Bagdad, à renforcer son autorité en face du calife et faisait jouer du tambour devant la porte de son palais à l'heure des cinq prières quotidiennes, s'arrogeant ainsi un privilège califien [47]. Devant les nouveaux progrès des Saljûqides, qui s'emparaient d'Ispahan, de Dînawar et de Ḥulwân, il dut dependant composer. De l'accord, scellé par une politique de mariage, entre Bouyides et Saljûqides, le missionnaire fâtimide al-Mu'aiyad faisait les frais ; il devait quitter Shîrâz vers 437/1045, après avoir vainement tenté de rapprocher, contre la montée grandissante des Saljûqides, les deux grandes branches rivales du chiisme, l'imâmisme des Bouyides et l'ismaélisme des Fâtimides.

L'avènement d'al-Malik al-Raḥîm. — De graves incidents marquaient les premières années du règne d'al-Malik al-Raḥîm (440-447/1048-1055), le dernier sultan bouyide [48]. De violentes bagarres opposaient de nouveau, à Bagdad, chiites et sunnites ; la caravane irakienne du pèlerinage ne put partir. Reprenant leurs offensives, les Saljûqides s'emparaient d'Ispahan en 443/1051. Des heurts violents s'ensuivaient à Bagdad entre chiites et sunnites ; des sépultures étaient violées ; des chiites fanatisés qui voulaient aller profaner la tombe d'Ibn Ḥanbal étaient détournés de leur projet par le *naqîb* des Alides, mais on cessa de faire, dans les mosquées chiites, la *khuṭba* au nom du calife abbasside [49]. Lecture était d'autre part donnée, en 444/1052, du document dénonçant, comme une imposture, la généalogie des Fâtimides et, l'année suivante, de la *Qâdirîya* [50].

46. Les *jawâlî* : *B*, XII, 50 et 51.
47. *B*, XII, 52, 54, 56. — Cf. sur Abû Kâlijâr (m. 440/1048) : H. Bowen, *EI*², 135-136.
48. H. Bowen, *The last Buwayhides*, *JRAS*, 1929.
49. *B*, XII, 62-63.
50. *B*, XII, 63 et pour la lecture de la Qâdirîya en 445 : *Ḥanâbila*, II, 198. — *Ibn Baṭṭa*, note 229.

L'entrée des Saljûqides à Bagdad. — Les jours du régime bouyide étaient désormais comptés. Le sultan saljûqide Tughrilbeg, en 445/1053, à l'instigation de son vizir al-Kundurî, faisait condamner l'acharisme à Nîshâpûr [51]. Cette condamnation, dont les raisons apparaissent mal et qui fut suivie d'assez vifs incidents, peut cependant avoir facilité son entrée à Bagdad où le hanbalisme, traditionnellement hostile à l'acharisme, restait puissant sur le petit peuple de la ville. Deux ans plus tard, en 447/1055, Tughrilbeg entrait dans Bagdad ; il faisait arrêter al-Malik al-Raḥîm et déclarait déchue la dynastie bouyide. Son nom était mentionné dans la *khuṭba*. Le cheikh des chiites de Bagdad, Abû ʿAbd Allâh al-Jallâb, était mis à mort à la porte de sa boutique [52]. Le sunnisme l'emportait, mais il était loin d'être sans division : de violents incidents avaient éclaté entre acharites et hanbalites, lors de l'arrivée du sultan, et les acharites, pendant un certain temps, n'avaient plus osé apparaître dans les prières publiques [53].

La réaction fâtimide et l'échec de Basâsîrî. — Un conflit entre Saljûqides et Fâtimides paraissait inévitable. Le calife al-Mustanṣir avait confié, en 442/1050, le vizirat à un homme fort énergique, Abû Muḥammad al-Yâzûrî. Les Banû Hilâl et les Banû Sulaim étaient lancés contre Ibn Bâdîs [54]. ʿAlî b. Muḥammad al-Ṣulaiḥî faisait, au Yémen, la *khuṭba* au nom d'al-Mustanṣir. Un gros effort financier était d'autre part entrepris pour soutenir l'émir Basâsîrî qui, une fois maître de Mossoul, se ralliait à al-Mustanṣir ; la *khuṭba* était faite, à Kûfa et à Wâsiṭ, au nom du calife fâtimide [55].

Battu une première fois en 448/1056, Basâsîrî, profitant des querelles de la nouvelle dynastie, tentait, en l'absence de Tughrilbeg, un coup de force d'une rare audace sur Bagdad, avec la complicité des chiites et de leurs hommes de main. La *khuṭba* était faite au nom d'al-Mustanṣir. L'entreprise cependant restait sans lendemain. Basâsîrî était tué à Wâsiṭ et Tughrilbeg, rentrant de nouveau à Bagdad en 453/1062, achevait de

51. C'est en réponse à cette condamnation qu'Abû-l-Qâsîm al-Qushairî composa sa défense de l'acharisme (la *Shikâya*). *B*, XII, 64.
52. *B*, XII, 66 et 68.
53. *B*, XII, 66.
54. Sur l'invasion des Banû Hilâl et des Banû Sulaim, cf. G. Marcais, *Les Arabes en Berbérie* (1913) et la *Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1946. — J. Schleifer, *EI*, II, 325-326.
55. Sur les Ṣulaiḥîya en 447 : *B*, XII, 67, et, sur Basâsîrî, *B*, XII, 9, 79 et 80-83. — *EI*², I, 1105-1107.

mettre sous tutelle, tout en l'entourant de grandes marques de respect, le calife abbasside. Quand il mourait, 455/1063, une nouvelle période venait de s'ouvrir dans l'histoire musulmane [56].

II. LE SUNNISME TRADITIONALISTE

La prépondérance politique du chiisme ne put, à aucun moment, arrêter le développement du sunnisme. Le hanbalisme restait, à Bagdad, une école fort influente ; beaucoup de ses théologiens furent aussi des commentateurs du Coran ou des sermonaires, tel Abû Bakr al-Najjâd (m. 348/960), dont l'œuvre paraît avoir été fort abondante, et qui tenait ses séances d'enseignement ou d'exhortation pieuse dans la mosquée d'al-Manṣûr [57]. Bien d'autres noms encore, tant à Bagdad qu'en province, mériteraient d'être cités.

Abû Bakr al-Âjurrî (m. 360/970). — Le traditionniste Abû Bakr al-Âjurrî, qui vécut longtemps à la Mekke, se fit le théoricien d'un regroupement communautaire, dans le respect des autorités établies, autour du *credo* des gens du hadîth [58]. Son *Kitâb al-sharî'a* condamne, en se fondant sur la tradition, non seulement les khârijites, les chiites et les qadarîya, mais encore toute autre forme de théologie spéculative (*kalâm*). Un long chapitre dénonce comme particulièrement redoutable l'hérésie des ḥulûlîya, des « incarnationnistes », qui, sous des formulations diverses, enseignent que Dieu se manifeste par l'une de ses créatures, que ce soit un saint, un prophète ou un imâm. Le soufisme cependant, quel que soit l'attachement d'al-Âjurrî à la profession de foi des Anciens (*salaf*), n'est pas désigné, en tant que tel, comme une hérésie à combattre.

Abû-l-Ḥusain al-Malaṭî (m. 377/987). — Originaire de Malaṭîya, le jurisconsulte chafiite al-Malaṭî, qui fut aussi un traditionniste et un lecteur du Coran, passa la première partie de sa vie en Syrie du Nord et en Jazîra, suivant l'enseignement de nombreux maîtres à Tripoli, à Alep, à Ḥarrân, à Antioche ou à Raqqa [59]. Il alla ensuite s'installer en Palestine,

56. *B*, XII, 87 ; jugements sur Tughrilbeg, XII, 90.
57. *Ḥanâbila*, II, 7-12. — *B*, XI, 234.
58. *Ibn Baṭṭa*, note 95. — Le *Kitâb al-sharî'a* a été édité au Caire en 1369/1950. — Contre le *ḥulûl*, 285-290.
59. Son *Kitâb al-tanbîh wa al-radd* a fait l'objet de deux éditions ; l'une de Dedering en 1936 à Istanbul, la seconde au Caire, en 1949,

à 'Asqalân, où il mourut. De son abondante production, à côté d'une condamnation des subterfuges juridiques (*ḥiyal*), un traité d'hérésiographie dogmatique a en partie subsisté : le *Kitâb al-tanbîh*, « le Livre de l'avertissement », dans lequel il définissait le *credo* des gens du hadîth.

Violemment hostile aux différentes sectes que le hanbalisme avait déjà combattues, apportant, sur les unes et les autres, une documentation souvent nouvelle, Malaṭî, sans toutefois condamner le soufisme dans son principe, range parmi les *zindîq* plusieurs catégories de mystiques et d'ascètes.

C'est ainsi qu'il prend à partie les 'abdakîya, disciples du chiite 'Abdak, qui soutenaient que le monde, en l'absence d'un imâm juste, avait sombré dans une corruption généralisée et qui permettaient que l'on s'appropriât, de quelque manière que ce fût, les biens dont on pouvait avoir besoin pour subsister [60].

Sous le nom de rûḥânîya ou de fikrîya, Malaṭî désigne diverses autres soufis qui faisaient de la méditation la fin même de leur adoration et qui enseignaient que l'amour de Dieu dispensait les fidèles de toutes les obligations légales, allant jusqu'à les autoriser à user librement des biens de leurs frères en religion, ou aboutissant à cette conclusion que les riches, en ce monde corrompu, par le fait qu'ils pouvaient pratiquer l'aumône, devaient être considérés comme supérieurs par principe aux pauvres [61]. Ces idées, reprises par les malâmatîya, qui se piquaient de braver toutes les opinions reçues et faisaient de leur non-conformisme le signe par excellence de la sainteté, contribuèrent à discréditer, aux yeux des docteurs de la Loi, les spéculations jugées déviationnistes du soufisme extrémiste.

Ibn Baṭṭa al-'Ukbarî (m. 387/927). — Formé à Bagdad et au Hedjaz, Ibn Baṭṭa vécut surtout à 'Ukbarâ, sa ville natale, où il se retira vers la quarantaine. Il a laissé, dans sa profession de foi, l'*Ibâna ṣughrâ*, un véritable manifeste de combat pour exposer la doctrine des Anciens et dénoncer, avec une rare vigueur, les hérésies qui trouvaient une oreille souvent

par plusieurs érudits égyptiens dont al-Kautharî ; nous renvoyons ici à cette dernière édition. — Abû 'Âṣim Khashîsh (m. 253 ou 254) était un des cheikhs du traditionniste Abû Dâwûd al-Sijistânî (m. 316). — Sur Malaṭî : *Shâfi'îya*, II, 112. — *Ḥallâj*, 510.

60. *Tanbîh*, 91. 'Abdak est souvent considéré comme un chiite.
61. *Ibidem*, 92.

complaisante auprès des jeunes ou des non-Arabes imparfaitement islamisés [62].

Plusieurs soufis sont cités dans l'*Ibâna* comme des sources de la doctrine ; ainsi Bishr b. al-Ḥârith et ʿAbd al-Wahhâb al-Warrâq (m. vers 250/865), « le cheikh vertueux ». Plusieurs idées cependant, répandues dans les milieux d'ascètes ou de mystiques, sont dénoncées comme contraires à la Loi. Ibn Baṭṭa condamne les *zuhhâd* et les *ʿubbâd* qui préconisent la pratique de la mendicité, alors que la recherche d'un gain ou l'exercice d'un métier, conformément aux règles prescrites par le Coran et la Sunna, font partie intégrante de la Loi. De même on le voit s'indigner contre les mystiques qui prétendent arriver au désir ou à l'amour de Dieu en tuant en eux toute crainte et toute espérance [63].

Ibn Samʿûn (m. 390/1000). — C'est un véritable soufi que l'on trouve dans la personne d'Ibn Samʿûn, que le hanbalisme et l'acharisme se disputent, et qui commenta, dans son enseignement, le précis de droit d'al-Khiraqî [64]. Ibn Samʿûn parait avoir été un de ces docteurs traditionalistes qui entendaient rester libres de leurs options de foi, dans le cadre du Coran et de la Sunna, et dont l'autorité dépassait de beaucoup l'école dans laquelle on cherchait à les enfermer. Sermonnaire populaire fort écouté, indépendant et courageux, jusqu'à tenir tête à ʿAḍud al-Daula, il laissa une œuvre mystique qui mériterait d'être étudiée. Son principal disciple, Abû-l-Ḥasan al-Qazwînî (m. 1050) fut un des hommes de Bagdad les plus vénérés de son temps.

Le cadi Abû Yaʿlâ (m. 458/1066). — Un nom domine l'histoire du sunnisme traditionaliste sous les Bouyides : celui du cadi hanbalite Abû Yaʿlâ, qui contribua activement, par son enseignement et par son œuvre, à défendre les positions fondamentales des gens du hadîth [65]. Son *Kitâb al-muʿtamad*, dont la rédaction résumée a été conservée et qui met souvent

62. Cf. notre *Profession de foi d'Ibn Baṭṭa, PIFD*, 1958. — Principales références biographiques : *Târîkh Baghdâd*, X, 371-375. — *Ḥanâbila*, II, 144-153. — *Mîzân*, II, 170. — *B*, XI, 321-322. — *Dhail*, I, 365.
63. *Ibn Baṭṭa*, 33, 42 et 160. — Sur ʿAbd al-Wahhâb al-Warrâq (m. 250 ou 251 h.), *Ḥanâbila*, I, 209-212.
64. *Textes inédits*, 85. — *Ḥanâbila*, II, 155-162. — *Tabyîn*, 200-206. — *B*, X, 323.
65. Le cadi Abû Yaʿlâ (m. 458) : *Ibn Baṭṭa*, note 232. — *Ḥanâbila*, II, 193-230. — *B*, XII, 94-95.

à contribution l'œuvre d'Ibn Baṭṭa, prend à partie, en plus des adversaires traditionnels, du hanbalisme, l'acharisme, qui était en train de se constituer en école, et les sâlimîya auxquels il reprochait leurs tendances monistes et leurs accointances muʿtazilites.

III. L'ACHARISME

C'est un fait capital, dans l'histoire du sunnisme sous les Bouyides, que la constitution de l'école de théologie dogmatique issue de l'enseignement d'Abû-l-Ḥasan al-Ashʿarî. Les conditions dans lesquelles elle se forma restent cependant imparfaitement connues. Il est, par exemple, impossible de savoir ce que fut exactement le rôle, attesté par des témoignages concordants, de deux disciples directs d'al-Ashʿarî : Abû ʿAbd Allâh b. Mujâhid al-Baṣrî, un malikite qui fut aussi un théoricien du droit, et Abû-l-Ḥasan al-Bâhilî, qui passe pour avoir été le maître de Bâqillânî, d'Ibn Fûrak et d'Abû Isḥâq al-Isfarâʾinî, trois des plus éminents représentants de l'école [66].

L'acharisme, d'autre part, se développa souvent en symbiose, dès ses débuts, avec le soufisme, et parfois même avec un soufisme plus ou moins ésotérique. Ainsi Bandâr (m. 353/964), considéré comme un des premiers disciples d'al-Ashʿarî, se mit, à Bagdad, à l'école de Shiblî dont il adopta l'attitude de dilettantisme moral et de provocation sociale [67]. De même Ibn Khafîf (m. 371/982), de Shîrâz, qui fut le disciple de quelques autres mystiques plus ou moins connus comme Ruwaim et Ibn ʿAṭâʾ, passe pour avoir rencontré al-Ḥallâj et avoir continué à le vénérer en secret [68].

Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 403/1013). — Né à Baṣra, à une date que l'on ignore, Abû Bakr al-Bâqillârî, qui appartint à l'école malikite, reçut sa formation à Bagdad, où plusieurs de ses maîtres furent des traditionnistes [69]. Envoyé en mission à Shîrâz auprès de ʿAḍud al-Daula et de là en ambassade à Byzance, en 371/982, Bâqillânî vécut surtout à Bagdad, en un temps, où nous l'avons vu, le califat s'efforçait de tenir tête aux empiétements des Bouyides comme à la propagande ismaé-

66. Sur ces deux acharites : *Uṣûl*, 352. — *Tabyîn*, 177-178 et 243-244.
67. *Tabyîn*, 179-181.
68. *Tabyîn*, 190-192.
69. Abû Bakr al-Bâqillânî (m. 403) : *Ibn Baṭṭa*, note 223. — Le *Kitâb al-tamhîd* a été édité au Caire en 1947 par Abû Riḍâ et en 1957, à Beyrouth, par Mc Carthy. Les deux éditions se complètent.

lienne et où le malikisme irakien, qui eut son heure de prospérité, cédait de plus en plus devant les progrès grandissants du chafiisme dont Abû Ḥâmid al-Iṣfarâ'inî (m. 408/1018) fut un des docteurs les plus influents.

Plusieurs des ouvrage de Bâqillânî sont aujourd'hui accessibles. Le plus important est le *Kitâb al-tamhîd*, un vigoureux traité de théologie dogmatique qui prend vivement à partie l'athéisme, le muʿtazilisme et le chiisme. Bien que l'on connaisse encore trop mal l'histoire du *kalâm* pour pouvoir faire le point, en toute certitude, de l'apport original de Bâqillânî, on ne saurait manquer d'être frappé par la place que tient, dans son œuvre, le problème politique, à en juger par l'importance des discussions consacrées aux Compagnons et au califat, non seulement dans le *Kitâb al-tamhîd*, mais encore dans plusieurs autres ouvrages dont les titres ont été conservés. Bâqillânî avait également composé un traité pour établir la légitimité du califat abbasside et une réfutation des bâṭinîya.

Al-Ḥâkim al-Nîsâbûrî (m. 405/1014). — L'acharisme revendique aussi comme l'un des siens le traditionniste al-Ḥâkim al-Nîsâbûrî qui, dans son *Mustadrak*, apporta des corrections aux *Ṣaḥîḥ* d'al-Bukhârî et de Muslim [70]. Al-Ḥâkim al-Nîṣâbûrî, qui était l'auteur d'une biographie laudative de Shâfiʿî, est parfois aussi considéré par l'imâmisme comme d'affinités chiites.

Ibn Fûrak (m. 406/1015). — On connait également fort mal Abû Bakr b. al-Fûrak, originaire de Ispahan, formé à Baṣra et à Bagdad, qui vécut quelque temps à Raiy et se fixa Nîshâpûr à où il dirigea une *madrasa* [71]. Appelé sur la fin de sa vie à Ghazna, auprès du sultan Maḥmûd, il s'y heurta à l'hostilité des karrâmîya.

Abû Isḥâq al-Isfarâ'inî (m. 418/1027). — Abû Isḥâq al-Isfarâ'inî, qui n'est guère mieux connu, appartenait lui aussi à la grande école de Nîshâpûr, où il dirigea un collège et forma de nombreux disciples [72].

70. Sur al-Ḥâkim al-Nîsâbûrî, cf. *Tabyîn*, 227-231. — *B*, XI, 355. — Al-Khaṭîb al-Baghdâdî l'accusa d'avoir eu des sympathies pour le chiisme. Al-Ḥâkim aurait refusé d'admettre l'authenticité d'un hadîth favorable à Muʿâwiya ; il était lui-même en butte à l'hostilité des karrâmîya.

71. *Tabyîn*, 232-233.

72. *Tabyîn*, 243-244. — *B*, XII, 24. — *Rauḍât*, I, 46.

Abû Manṣûr al-Baghdâdî (m. 429/1037). — Abû Manṣûr al-Baghdâdî quitta Nîshâpûr, après la conquête ghaznévide, pour aller vivre à Isfarâ'in, laissant une œuvre qui a connu une large diffusion. Son *Kitâb uṣûl al-dîn*, clairement et solidement construit, donne une idée précise de la doctrine acharite au début du XI^{e} siècle. Son célèbre traité d'hérésiographie, le *Farq bain al-firaq*, qui est lui-même le résumé d'un ouvrage plus important, apporte une riche documentation, souvent puisée de première main, sur les sectes qu'il combat [73].

Son hérésiographie passionnée et militante, qui se déchaine avec une rare virulence contre les muʿtazila, les karrâmîya et les bâṭinîya, épargne le soufisme. Il estime que l'on doit considérer comme appartenant au sunnisme tous les soufis — au nombre d'un millier — auxquels Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Sulamî (m. 427/1036) a consacré une monographie dans son *Kitâb târîkh al-ṣûfîya*, à l'exception de trois hommes : Abû Ḥulmân al-Dimashqî (m. 340/951), qui était, nous dit-il, un partisan de l'incarnationnisme ; al-Ḥallâj, dont le cas, précise-t-il, n'est pas clair et dont les disciples sont rangés parmi les ḥulûlîya ; enfin al-Qannâd (m. vers 952), que les soufis, nous dit-il encore, suspectèrent d'être un muʿtazilite et qu'ils expulsèrent de leurs cercles [74].

Abû Nuʿaim al-Iṣfahânî (m. 430/1038). — C'est une justification méthodique du soufisme que l'on trouve dans l'œuvre d'Abû Nuʿaim al-Iṣfahânî qui étudia à Bagdad, séjourna à la Mekke, Baṣra et Nîshâpûr avant de retourner à Iṣfahân, sa ville natale, où il mourut [75]. Un des premiers il se fit, dans sa *Ḥilyat al-auliyâ'*, l'historien du soufisme qu'il rattachait aux quatre premiers califes et à quelques autres Compagnons. Les hadîths souvent contestés dont il se sert et les récits qu'il rapporte sans une critique suffisante laissent entendre à quel point l'ouvrage, même en milieu sunnite, a pu être discuté.

Abû Bakr al-Baihaqî (m. 458/1066). — C'est un traditionniste disciple d'al-Ḥâkim al-Nîṣâbûrî et un jurisconsulte chafiite fort estimé, que l'on trouve dans Abû Bakr al-Baihaqî, l'auteur

73. *EI*^{2}, I, 936. — *Tabyîn*, 253-254. — *Shâfiʿîya*, III, 238-242.

74. Pour son attitude sur le soufisme, voir surtout *Uṣûl*, 315-316. — Il range, dans le *Farq* (241), les ḥallâjîya dans la catégorie des ḥulûlîya. — Les *Ṭabaqât al-ṣûfîya* d'Abû ʿAbd al-Raḥmân al-Sulamî (m. 427/1036) ont été récemment éditées.

75. *TH*, III, 275-291. — *B*, XII, 45. — *Shâfiʿîya*, III, 7-11. — PEDERSEN, *EI*^{2}, I, 146-147 (*s. v.*).

du *Kitâb al-ma'rifa*, consacré à l'étude des traditions sur lesquelles repose la doctrine chafiite [76]. Son volumineux recueil de hadîths, le *Kitâb al-sunan*, est parfois considéré comme une compilation unique en son genre. Abû Bakr al-Baihaqî avait aussi constitué un véritable *corpus juris* du chafiisme dans son *Mabsûṭ* dont l'importance, à l'intérieur de l'école, est diversement jugée. Il consacra une monographie laudative à Shâfi'î et une autre à Ibn Ḥanbal dont il chercha à faire le disciple du premier. Son traité sur les noms et les attributs divins, le *Kitâb al-asmâ' wa-l-ṣifât*, le montre soucieux de faire vivre en bonne intelligence acharisme et hanbalisme.

Abû-l-Qâsim al-Qushairî (m. 465/1073). — Non moins caractéristique de la diversité de l'acharisme est l'œuvre d'Abû al-Qâsim al-Qushairî, le disciple, en *kalâm*, d'Ibn al-Fûrak, en *fiqh*, du chafiite Abû Isḥaq al-Isfarâ'nî et, en soufisme, d'Abû 'Abd al-Raḥmân al-Sulamî [77]. Dans sa *Risâla*, écrite en 438/1046, il montrait que le soufisme, déformé par les excentricités des malâmatîya, était en réalité conforme à l'acharisme, dont il était amené, un peu plus tard, en 446/1055, lors des persécutions d'al-Kundurî, à prendre la défense dans sa *Shikâya*. A la veille de la restauration sunnite à Bagdad et de l'arrivée des Saljûqides, les positions doctrinales étaient prises et les grands systèmes avaient trouvé la structuration qui restera la leur jusqu'à nos jours.

IV. IBN ḤAZM (m. 456/1064) ET LE ẒÂHIRISME

Largement répandu en milieu chafiite, où il était loin cependant de rallier l'unanimité des docteurs, l'acharisme trouva dans l'Occident musulman, un adversaire redoutable dans la personne d'Ibn Ḥazm qui donna au ẓâhirisme, fondé par Dâwûd b. 'Alî (m. 270 h.), un regain d'actualité [78]. Né en 383/993 et fils d'un vizir des Omeyyades d'Espagne, Ibn Ḥazm occupa lui-même divers postes administratifs ou politiques au service de cette dynastie dont il partagea, en un siècle troublé, les nombreux avatars. Initié tour à tour au malikisme et au

76. *B*, XII, 94. — Le *Kitâb al-sunan* a été édité en 1955 à Ḥaidarâbâd et le *Kitâb al-asmâ' wa al-ṣifât* au Caire en 1358/1939.
77. *Tabyîn*, 226-227.
78. Sur Dâwûd b. 'Alî (m. 270-884), l'ancêtre de l'école des Ẓâhirîya : cf. J. SCHACHT, *EI*², II, 188 et l'ouvrage toujours classique d'I. GOLDZIHER, *Die Ẓâhiriten*, Leipzig, 1884.

chafiisme, il finit par se rallier au ẓâhirisme, dont il devint un des plus brillants défenseurs [79].

Son *Kitâb al-fiṣal*, vigoureux traité apologétique et hérésiographique, est destiné à montrer la supériorité de la religion musulmane sur le Judaïsme et le Christianisme et, à l'intérieur de l'Islam, la supériorité du parti des « gens de la Sunna » sur les autres sectes, ramenées à quatre sectes mères : celles des murjites, des mu'tazilites, des chiites et des khârijites.

Le *Kitâb al-muḥallâ*, une autre œuvre fondamentale encore imparfaitement étudiée, qui débute par un exposé d'inspiration mu'tazilite sur le problème des attributs divins, constitue un exposé systématique du *fiqh* replacé dans le cadre des divergences d'écoles. Cette réunion, dans le corps d'un même ouvrage, d'une profession de foi centrée sur le problème des attributs et d'un exposé détaillé du *fiqh*, est révélateur de la volonté d'Ibn Ḥazm de donner, à la dogmatique et au droit, aux *uṣûl* et aux *furû'*, la même structure intellectuelle et les mêmes fondements.

De sa méthode, dont il a donné, dans son *Kitâb al-iḥkâm*, un vigoureux exposé, on retiendra, par-dessus tout, cette volonté délibérée de ne fonder sa doctrine que sur un texte (*naṣṣ*) du Coran et de la Sunna, et de s'en tenir au sens apparent (*ẓâhir*) de ce texte. Toute chose qui n'a pas fait l'objet d'une interdiction formelle devra donc être tenue pour licite. Le raisonnement analogique (*qiyâs*), dans la mesure où il est susceptible d'introduire dans la Loi un facteur d'estimation personnelle, est proscrit. Les adversaires d'Ibn Ḥazm n'ont pas manqué de souligner, à cette occasion, combien il pouvait être contradictoire, d'une part, de se priver, dans le domaine du *fiqh*, de la fécondité doctrinale du raisonnement analogique et, d'autre part, de se permettre, dans le problème des attributs divins, où le plus grand respect des textes s'impose, d'évidents emprunts au mu'tazilisme et à l'ismaélisme [80].

V. L'IMÂMISME

Muḥammad b. 'Alî b. Bâbûyah (m. 381/991). — La littérature doctrinale des duodécimains connut, sous le régime bouyide,

79. Ibn Ḥazm (m. 456/1064) : cf. R. ARNALDEZ, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, 1956. — *Histoire de la philosophie musulmane*, I, 312-317 et 361.
80. On trouvera un écho de ces critiques in *B*, XII, 91-92 (notice sur Ibn Ḥazm) et XIV, 291.

une étonnante vitalité ; la plupart de ses œuvres maîtresses virent alors le jour. Un de ses représentants les plus éminents, Ibn Bâbûyah, qui vécut à Raiy et à Bagdad et que le sultan Rukn al-Daula entoura des plus grand égards, fut à la fois un traditionniste, un théologien et un historien de la famille du Prophète [81]. Son *Kitâb manlâ yaḥḍuruhu al-faqîh* est devenu un des quatre grands recueils chiites de traditions tandis que sa *Risâla*, sur les croyances des imâmîya, continue de faire autorité pour la définition de leur *credo*.

Le cheikh al-Mufîd (m. 413/1023). — Un des plus brillants théologiens de son temps, le cheikh al-Mufîd donna à Bagdad un enseignement fort suivi auquel des docteurs sunnites en renom passent pour avoir parfois assisté [82]. Son œuvre fut abondante et plusieurs de ses manuels continuent de connaître un large succès. Son *Kitâb al-irshâd* retrace l'histoire des douze imâms et son *Kitâb awâ'il al-maqâlât* situe la doctrine des duodécimains en face des autres sectes. Il traite, dans ce dernier ouvrage, al-Ash'arî avec un violent mépris et montre aussi une vive hostilité à l'égard d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î. Tout en soulignant, sur quelques points, les convergences du mu'tazilisme et de l'imâmisme, il entend, même en théodicée, distinguer nettement les deux systèmes. Les critiques qu'il adresse, d'autre part, aux Banû Naubakht, comme les rectifications qu'il apporte aux positions prises par Ibn Bâbûyah, montrent que l'imâmisme des duodécimains présente une diversité interne qu'il serait intéressant de rechercher et de dégager. Parmi les nombreux disciples que le cheikh al-Mufîd compta, deux hommes firent beaucoup pour la défense de l'imâmisme : le chérif al-Raḍî et son frère al-Murtaḍâ, fils d'Abû Aḥmad al-Mûsâwî (m. 400/1010) que le sultan Bahâ' al-Daula, nous l'avons vu, avait voulu imposer au calife al-Qâdir comme grand-cadi.

Le chérif al-Raḍî (m. 406-1016). — Né à Bagdad en 359/970, le chérif al-Raḍî, qui fut étroitement associé à la carrière de son père, jouit de la protection de Bahâ' al-Daula et de Sulṭân al-Daula [83]. Ce fut un poète fort distingué et son *Dîwân*, par les

81. Sur Ibn Bâbûyah (m. 381/991) : *Kutub al-shî'a*, n° 661. — *Rauḍât*, 557. — Hidayet Hosain, *EI*, II, 388. — Sa profession de foi, *Risâlat al-i'tiqâdât al-imâmîya*, a été traduite en anglais par Fyzee sous le titre : *A Shiite creed*, Oxford, 1942.

82. *Kutub al-shî'a*, n° 685. — *B*, XII, 15-16. — R. Strothmann, *EI*, III, 668. — *Die Zwölfer Shî'a*, Leipzig, 1926.

83. Sur le chérif al-Raḍî (m. 406/1016) : F. Krenkow, *EI*, IV, 341-

nombreux panégyriques qu'il contient, présente un intérêt historique depuis longtemps signalé. Son titre de gloire le plus éclatant reste la composition du *Nahj al-balâgha*, recueil de discours, de lettres, de sermons et de dits attribués à l'imâm 'Alî, dont Ibn Taimîya devait dénoncer le caractère apocryphe et le style ampoulé, mais qui trouva des commentateurs, dans le sunnisme, avec Fakhr al-Dîn al-Râzî, dans le mu'tazilisme avec Ibn Abî al-Ḥadîd et, de nos jours, dans le réformisme, avec le cheikh Muḥammad 'Abduh.

Le chérif al-Murtaḍâ (m. 436/1045). — Né en 355/966, le chérif al-Murtaḍâ succéda à son frère en 406/1016 dans les trois fonctions que ce dernier exerçait : celles de syndic des Alides, de président du tribunal des abus et d'émir du pèlerinage [84]. Lors des désordres qui ensanglantèrent Bagdad en 1026, au lendemain de la mort de Sharaf al-Daula et avant l'avènement d'Abû Kâlijâr, sa maison fut incendiée. Il assista, impuissant, dans les dernières années de sa vie, aux progrès des Saljûqides. Poète en renom lui aussi, le chérif al-Murtaḍâ défendit le chiisme dans ses vers et commenta la grande *qaṣîda* du Saiyid al-Ḥimyarî écrite à la gloire des Alides. Ce fut un prosateur de talent et son *Kitâb al-amâlî* reste toujours fort apprécié. La théologie imâmite lui doit d'importantes contributions, en particulier la réfutation, dans le *Kitâb al-shâfî*, de la doctrine politique du cadi mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr.

Abû Ja'far al-Ṭûsî (m. 460/1068). — C'est en 408/1017, une année bien trouble dans l'histoire du califat, qu'Abû Ja'far al-Ṭusî, venant de Ṭûs, arriva à Bagdad [85]. Il étudia d'abord sous la direction du cheikh al-Mufîd et, à la mort de ce dernier, sous celle d'al-Murtaḍâ. En 422/1031, au lendemain de la mort d'al-Qâdir, il fut accusé d'avoir publiquement insulté les trois premiers califes, Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân ; il dut comparaître devant le nouveau calife mais l'affaire n'eut pas de

342. — *B*, XI, 333, 336, 347-348 ; XII, 3-4. — Sur l'importance du *Nahj al-balâgha* dans le développement de la pensée chiite, cf. *Histoire de la philosophie musulmane*, 57-59. — Pour les remarques critiques d'Ibn Taimîya, notre *Essai*, 108. — *MS*, IV, 157-159.

84. C. Brockelmann, *EI*, III, 786 (*s. v.*). — *Kutub al-shî'a*, n° 472 ; Abû Ja'far al-Ṭûsî estime que le *Kitâb al-shâfî'* n'avait pas d'égal en ce domaine » et lui-même en fit, en 432 h., un résumé. — *B*, XII, 3, 19 et 53. Ibn Kathîr le considère surtout comme un poète qui a défendu, dans ses vers, les rawâfiḍ et les mu'tazila.

85. *B*, XII, 33 et 97. — *Shâfi'îya*, III, 51. — *Rauḍât*, 580-590. — M. Hidayet Hosain, *EI*, IV, 1034 (sur *Ṭûsî*).

suite. Dans les troubles qui suivirent l'arrivée des Saljûqides, sa maison, dans le quartier de Karkh, fut incendiée, avec sa bibliothèque. C'est à Najaf où il s'était, semble-t-il, déjà retiré qu'il acheva le reste de ses jours.

Historien de la littérature chiite dans son *Fihrist kutub al-shî'a*, Abû Ja'far al-Ṭûsî compte parmi les grands théoriciens de l'imâmisme. Son *Kitâb al-istibṣâr*, sur les hadîths divergents, et son *Kitâb tahdhîb al-aḥkâm* complètent la série des quatre grands recueils de hadîths des duodécimains. On lui doit encore d'autres ouvrages qui touchent aux différents domaines de la théologie musulmane, depuis la définition du *credo* et les fondements du droit jusqu'à la jurisprudence et à l'éthique. Avec lui disparaissait le dernier grand théoricien de l'imâmisme sous les Bouyides, comme prenait fin aussi, avec ces derniers, l'âge d'or de la littérature des duodécimains.

VI. L'ISMAÉLISME

En 363/974 mourait, nous l'avons vu, le cadi Nu'mân dont le principal titre de gloire fut d'avoir donné au califat fâtimide son *corpus juris*, à côté d'ouvrages d'histoire ou d'exégèse coranique également fondamentaux. Les progrès politiques des Fâtimides s'accompagnaient d'un essor littéraire encore imparfaitement connu, mais dont l'importance est attestée par quelques-unes des œuvres maîtresses qui furent alors composées.

Les Ikhwân al-ṣafâ'. — C'est sans doute à l'époque bouyide que s'acheva la grande encyclopédie ismaélienne des *Ikhwân al-ṣafâ'* dont l'origine comme la date restent fort discutées. Elle est parfois attribuée à Aḥmad b. 'Abd Allah, le deuxième imâm caché des Fâtimides, et parfois aussi, sur le témoignage d'Abû Ḥaiyân al-Tauḥîdî, à une société secrète ismaélienne installée à Baṣra [86]. Ibn Taimîya, pour sa part, estime qu'elle fut composée sur la fin du IVe siècle de l'hégire ou au début du Ve, « dans le but de concilier la *sharî'a*, la philosophie et le chiisme pour doter la dynastie fâtimide d'une doctrine d'État ».

86. *Guide*, 31. — Yves MARQUET, *Imâmat, résurrection et hiérarchie selon les Ikwân al-ṣafâ*, *REI*, (1962) XXX, 49-139. Sur les discussions au sujet des rapports entre l'encyclopédie *des Ikhwân* et de l'ismaélisme, cf. A. TIBAWÎ, *Ikhwân al-safâ', a critical study of a century and a half of research*, dans *Islamic Quaterly*, II, 1955. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 190-194.

Ḥamîd al-Dîn al-Kirmânî (m. vers 411/1021). — D'origine iranienne, Ḥamîd al-Dîn al-Kirmânî fut un des chefs de la propagande ismaélienne sous le règne d'al-Ḥâkim. La date exacte de sa mort n'est pas connue, mais doit être située peu après 408/1017 et un peu avant celle d'al-Ḥâkim en 411/1021. Son grand traité, le *Kitâb râḥat al-'aql*, reste un des ouvrages fondamentaux de la théologie ismaélienne [87]. Parmi d'autres ouvrages qui lui sont encore attribués, on notera un traité pour fonder, sur la tradition scripturaire (*naṣṣ*), la légitimité de l'imâmat et plusieurs traités polémiques dirigés contre divers mouvements dissidents à l'intérieur du chiisme : contre un certain Ḥasan al-Farghânî, accusé de sombrer dans l'extrémisme ou contre le théologien zaidite Aḥmad b. Ḥusain al-Baṭḥânî (m. 1020), qui rejetait la légitimité du califat d'al-Ḥâkim [88].

VII. LE MU'TAZILISME ET LA PHILOSOPHIE

Le mu'tazilisme et le cadi 'Abd al-Jabbâr (m. 415/1025). — Le mu'tazilisme conservait de nombreux adeptes. Malaṭî, écrivant vers 360/962, faisait remarquer qu'il restait bien vivant dans toutes les grandes métropoles de l'Islam ; Baghdâdî, qui engagea contre eux de vigoureuses polémiques, précisait, un peu plus tard, que la plupart des mu'tazilites de son temps appartenaient à l'école d'Abû Hâshim al-Jubbâ'î (*bahshamîya*) en raison de l'appui qu'ils avaient trouvé auprès du vizir bouyide Ibn 'Abbâd (m. 996) [89].

C'est à la demande d'Ibn 'Abbâd précisément que vint s'installer à Raiy, en 360/971, le cadi chafiite 'Abd al-Jabbâr, qui vécut d'abord à Bagdad et appartint à l'acharisme avant de passer au mu'tazilisme [90]. Nommé cadi de la province, il fut destitué à la mort de son protecteur. Son œuvres maîtresse, le *Kitâb al-mughnî*, n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique. Théoricien du droit, défenseur passionné du *kalâm* qu'il estimait supérieur au *fiqh*, le cadi 'Abd al-Jabbâr

87. *S*, I, 325. — *ISL*, XIX, 245. — Le *Kitâb râḥat al-'aql* a été édité en 1952.

88. *Guide*, 43-46 et 19.

89. *Tanbîh*, 42-45. — *Farq*, 169.

90. G. C. ANAWATI, R. GASPARD et M. AL-KODEIRI, *Une somme inédite de théologie mu'tazilite : le Moghnî du cadi 'Abd al-Jabbâr*, dans *Mideo*, IV, 1957, 281-316. — KHODEIRI, *Deux nouvelles sections du Mughnî*, *ibidem*, V, 1958, 417-424. — S. M. STERN, *EI*², 61 (*s. v.*). — Le *Mu'tamad* d'Abû-l-Ḥusain est en cours de publication à Damas.

laissa un important commentaire du Coran auquel ses adversaires sunnites reprochèrent son mu'tazilisme et ses affinités chiites. Abû-l-Ḥusain al-Baṣrî (m. 436/1045), connu comme théoricien du droit, fut son disciple le plus célèbre.

Miskawaih (m. 421/1038). — S'il ne patronna pas directement la philosophie d'origine hellénistique (*falsafa*), le régime bouyide la laissa se développer, au demeurant sans exubérance, et accorda son appui à quelques-uns de ses représentants les plus marquants. L'iranien Miskawaih, que l'imâmisme revendique comme l'un des siens, fit d'abord carrière au service d'al-Muhallabî, le vizir de Mu'izz al-Daula, comme secrétaire-bibliothécaire. Il jouit, sous les règnes de 'Aḍud al-Daula et de Ṣamṣam al-Daula, de la faveur du vizir Ibn al-'Amîd et de son fils Abû-l-Fatḥ [91].

Son histoire universelle, le *Kitâb tajârib al-umam*, si précieuse pour la période troublée du califat de 295/907 à 369/980, ne donne pas, des événements, une version où il faille nécessairement voir la marque d'une objectivité exemplaire. Son traité de morale, d'inspiration platonicienne, ne doit pas faire oublier un petit traité de théologie dogmatique donnant de la prophétie, et par suite, de l'imâmat une justification d'allure philosophique tant il est vrai que la philosophie pouvait difficilement se développer hors des cadres de la théologie et en faisant table rase des données traditionnelles.

Ibn Sînâ (m. 428/1037). — Ce sont des remarques du même genre que l'on peut être amené à faire à propos de son contemporain, l'illustre Ibn Sînâ — l'Avicenne des Latins — le successeur d'al-Fârâbî et le théoricien de beaucoup le plus éminent de la *falsafa* à l'époque bouyide. Lui aussi commença par étudier le Coran et la jurisprudence (*fiqh*). Des missionnaires ismaéliens, accueillis dnas la maison de son père, l'initièrent non seulement à l'étude des sciences de l'antiquité profane mais aussi à celle de l'idéologie bâtinite. Le sultan samanide de Bukhârâ, Nûḥ b. Manṣûr, dont il fut le médecin, lui ouvrit les portes de sa biliothèque qui contenait de nombreux ouvrages traduits du grec. On ne saurait non plus perdre de vue qu'Ibn Sînâ assimila de fort bonne heure le système politico-religieux d'al-Fârâbî qui lui révéla soudain, comme il nous le dit lui-

91. *Al-Fauz al-aṣghar* de Miskawaih a été traduit en anglais par J. W. SWEETMAN, dans *Islam and Christians Theology*, Londres, 1945 (93-185).

même, le sens de la métaphysique d'Aristote, qu'il avait jusque là méditée sans la comprendre [92].

Ses fréquents déplacements, à partir de 388/998, le conduisirent dans plusieurs cours de l'époque où le chiisme fleurissait. On peut difficilement penser qu'il ait pu être, pendant plusieurs années, de 406/1015 à 412/1022, le vizir du prince bouyide de Hamadhân, ou qu'il ait pu passer les quinze dernières années de sa vie sous la protection de 'Alâ' al-Daula s'il n'avait pas été lui-même d'affinités chiites et s'il n'avait pas été soucieux de construire un système philosophique susceptible de vivre en harmonie avec l'imâmisme dominant, comme aussi avec le mu'tazilisme dont la séduction restait grande dans le monde des théologiens chiites. La supériorité indiscutée de la religion musulmane, dont il présentait une formulation philosophique héritée de Fârâbî, ne fut, pour lui, à aucun moment, l'objet du moindre doute. « Ibn Sînâ et tous les *falâsifa* formés à son école, nous dit fort justement Ibn Taimîya, qui les connaissait bien et ne les ménagea pas, ont toujours considéré la Loi (*nâmûs*) de Muḥammad comme supérieure à celles de Moïse ou de Jésus — lesquelles étaient elles-mêmes supérieures à celle des Grecs » [93].

92. Sur Ibn Sînâ, qui a déjà inspiré une littérature considérable, on pourra se reporter aux travaux de Mlle A. M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ*, Paris, 1937 ; *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1944. — De Louis GARDET, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951. — D'Henry CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, et *Philosophie musulmane*, 235-245 et 357.

93. *MS*, I, 86-87.

CHAPITRE VII

LA RESTAURATION SUNNITE

(455-575/1063-1180)

I. LA FIN DES FÂTIMIDES ET LA LUTTE CONTRE L'ISMAÉLISME

La politique de Niẓâm al-Mulk (m. 485/1092). — Niẓâm al-Mulk approchait de la cinquantaine quand le sultan saljûqide Alp Arslân lui confiait le vizirat, peu de temps après son avènement. Son père avait fait partie de l'entourage de Maḥmûd de Ghazna et lui-même avait reçu une formation de jurisconsulte chafiite. Son amitié pour Abû-l-Qâsim-Qushairî et pour Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî témoignait de l'intérêt qu'il portait à l'acharisme [1].

Al-Kundurî, que l'acharisme tenait pour responsable de ses persécutions, était emprisonné et mourait peu de temps après [2]. La *madrasa* Niẓâmîya, dont les travaux commençaient à Bagdad en 457/1065, était inaugurée, deux ans plus tard, en grande solennité. Dotée de fondations importantes, elle avait pour mission d'enseigner le *fiqh* chafiite. Après un vif incident, elle eut pour directeur un chafiite non acharite, Abû Isḥâq al-Shîrâzî (m. 476/1084) [3].

Les premières réactions à la politique de Niẓâm al-Mulk. — Les hanafites faisaient construire, sur la tombe d'Abû Ḥanîfa, un mausolée auquel était adjointe une importante *madrasa* [4]. Les hanbalites, fort puissants à Bagdad, réagirent plus vivement. En 460/1068, pour protester contre l'enseignement donné par le mu'tazilite Abû 'Alî b. al-Walîd, le chérif Abû Ja'far al-Hâshimî, un cousin du calife, se rendait, avec ses par-

1. *B*, XII, 90-91 et 140-141. — Harold Bowen, *EI*, III, 996-1000. — La *Siyâsetnâmeh*, traduite en français par Schefer en 1891-1893 l'a été en anglais par H. Darke en 1959. — *Orient musulman*, 160 et suiv.
2. *B*, XII, 92-93.
3. *B*, XII, 95 et 125. — Asad Talas, *La madrasa Niẓâmîya*, Paris, 1939.
4. *B*, XII, 95.

tisans, à la mosquée d'al-Manṣûr, où l'on donnait lecture du *Kitâb al-tauḥîd* d'Ibn Khuzaima, puis aux bureaux de la chancellerie califienne pour réclamer une nouvelle lecture de la *Qâdirîya*. L'année suivante, le chérif Abû Ja'far menait une violente campagne contre Ibn 'Aqîl, qui, bien qu'il fût lui-même hanbalite, était accusé de fréquenter les mu'tazilites et d'avoir des sympathies pour les idées d'al-Ḥallâj [5].

La manifestation de l'année 464 h. — En 464/1072, éclatait, avec plus d'ampleur encore, une nouvelle manifestation hanbalite, toujours conduite par le chérif Abû Ja'far, mais à laquelle participaient Abû Isḥâq al-Shîrâzî, le directeur de la Niẓâmîya et d'autres docteurs chafiites. Elle tendait à obtenir du calife al-Qâ'im (m. 467/1075) un certain nombre de mesures concernant le rétablissement de la moralité publique ainsi que le retrait des pièces de monnaie altérées et leur remplacement par une monnaie plus saine. Le calife, dans une réponse embarrassée, s'avouait impuissant à donner satisfaction aux manifestants sans en référer au préalable aux autorités saljûqides [6].

La rétractation d'Ibn 'Aqîl. — L'affaire d'Ibn 'Aqîl d'autre part rebondissait. En *muḥarram* 465/septembre-octobre 1072, Ibn 'Aqîl devait attester, dans une retractation publique, qu'il abandonnait définitivement la fréquentation des mu'tazila et que la condamnation d'al-Ḥallâj était légitime. Il proclamait aussi qu'il était interdit, par la Loi, de fréquenter des innovateurs et que quiconque accordait quelque considération à un homme suspect d'innovation travaillait par là même à la destruction de l'Islam [7].

L'affaire d'Ibn al-Qushairî. — Sous le règne de Malikshâh (465-485/1073-1092) et au début du califat d'al-Muqtadî (467-487/1075-1094), éclatait un nouvel incident qui témoignait de la vigilance avec laquelle le hanbalisme et, derrière lui, le sunnisme traditionaliste entendaient maintenir leurs positions. Un fils d'Abû-l-Qâsim al-Qushairî, généralement désigné sous le nom d'Ibn al-Qushairî (m. 478/1085), qui enseignait à la Niẓâmîya, relança, en 469/1076, contre le hanbalisme, la vieille accusation d'anthropomorphisme. Le chérif Abû Ja'far reprit

5. *Ibn Baṭṭa*, notes 257 et 258. — *Ibn 'Aqîl*, 337-340.
6. *Dhail*, I, 18. — *B*, XII, 105.
7. *Ibn Baṭṭa*, note 260. — *Ibn 'Aqîl*, 426-441.

la tête de l'opposition, ralliant à sa cause Abû Isḥâq al-Shîrâzî et le mystique Abû Sa'd al-Ṣûfî. Des troubles graves s'ensuivirent et l'affaire dégénéra en une manière de conflit ouvert entre al-Muqtadî, accusé de soutenir Abû Ja'far, et Niẓâm al-Mulk qui reprochait aux hanbalites de vouloir s'imposer, à Bagdad, aux autres écoles [8].

Une tentative de conciliation entre les hanbalites et leurs adversaires échouait. Pour apaiser la crise, le calife retint le chérif Abû Ja'far au palais califien, sous une hospitalité surveillée, tandis qu'il obtenait l'éloignement d'Ibn al-Qushairî. Une lettre de Malikshâh, qui arrivait alors, reconnaissait la prépondérance du hanbalisme à Bagdad. En 473/1080 les sermonnaires populaires qui, depuis le début de la crise, s'étaient vu interdire de tenir leurs séances publiques, étaient de nouveau autorisés à le faire. Les mesures que le calife, d'autre part, édictait en 478/1085 contre la corruption et l'immoralité, constituaient une nouvelle concession aux docteurs de la Loi.

Les débuts de la restauration sunnite en Syrie. — La conquête de l'Égypte fâtimide faisait partie de la politique de Niẓâm al-Mulk et de sa lutte contre l'ismaélisme. Ce n'est cependant qu'assez tard, en 463/1071, que le sultan Alp Arslân, après avoir obtenu la soumission des Banû Mirdâs, rétabli la *khuṭba* abbasside à Alep et lancé des détachements de Turcomans en direction de la Syrie méridionale, l'envisagea. L'offensive des Byzantins sur ses arrières arrêta sa marche. La victoire de Mantzikert, en 463/1071, lui ouvrait l'Asie Mineure, mais elle eut aussi pour conséquence de le détourner d'un projet auquel les difficultés qu'il rencontrait par ailleurs en Transoxiane ne lui laissaient guère le temps de se consacrer [9].

C'est à l'émir turcoman Atsîz qui, après avoir été au service des Fâtimides, était passé à celui des Saljûqides, qu'il devait appartenir de se faire, en Syrie, le premier artisan d'une restauration sunnite. Atsîz réussissait à s'emparer de la Palestine et de la Syrie méridionale, rétablissant à Jérusalem la *khuṭba* abbasside. Il chassait les Fâtimides de Damas en 468/1076 et

8. *B*, XII, 115-117, 121 et 127. — *Dhail*, I, 19-22. — *Ibn Baṭṭa*, note 261. — *Ibn 'Aqîl*, 350-366.
9. Sur Mantzikert (463/1071), les remarques de Cl. CAHEN, *EI*², (sur *Alp Arslân*) et *La première pénétration turque en Asie Mineure*, dans *Byzantion*, XVIII, 1946-1948. — *En quoi la conquête turque appelait-elle la Croisade ?*, dans *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, XXIX, 1950.

commençait la construction de la citadelle, « qui allait désormais devenir un des plus solides points d'appui du sunnisme en Syrie ». Il tentait de s'emparer de l'Égypte et, à son retour, reprenait Jérusalem qui s'était, entre temps, révoltée [10].

L'émir Tutush à Damas. — L'émir Tutush, à qui son frère Malikshâh avait assigné la Syrie, arrivait à Damas en 471/1079 et faisait exécuter l'émir Atsîz, mettant ainsi fin à une carrière qui, quels qu'en fussent les motifs, avait contribué au rétablissement du sunnisme en Syrie. Tutush, qui encouragea à Damas le chafiisme et le hanbalisme, s'y employa aussi fort acti e-ement [11].

En 477/1084 Sulaimân b. Qutlumush, l'ancêtre des Saljuqides d'Asie Mineure, reprenait Antioche aux Byzantins tandis qu'Aqsunqur, le père de Zankî, occupait Mossoul et recevait, en 479/1086, de Malikshâh qui était venu se faire livrer Alep, le commandement de la ville [12].

La Syrie était loin d'être unifiée et le chiisme, tant celui des imâmîya que des bâṭinîya, conservait de nombreux adeptes. L'énergique Badr al-Jamâlî (m. 487/1094), le vizir arménien d'al-Mustanṣir, ne pouvait cependant faire la reconquête de la Syrie ; en 483/1090 il parvenait tout au plus à rétablir un gouverneur fâtimide à Ṣaidâ et à 'Akka [13].

Ḥasan b. al-Ṣabbâḥ et le néo-ismaélisme. — Cette même année 483/1090, un missionnaire d'al-Mustanṣir, Ḥasan b. al-Ṣabbâḥ (m. 518/1124), partisan de Nizâr, le fils aîné du calife, et un adversaire de Badr al-Jamâlî, réussissait à s'emparer de la forteresse d'Alamût et à s'y implanter solidement [14]. L'organisation terroriste des *fidâwîya* qu'il mettait sur pied allait désormais menacer, en son cœur, le régime des Saljûqides. Malikshâh, accompagné de son vizir, arrivait en 484 h. à Bagdad, dont il voulait faire sa capitale d'hiver. Il se préparait à la conquête de l'Égypte quand Niẓâm al-Mulk tombait, en

10. Cl. CAHEN, *EI*², I, 773 (sur *Atsîz*). — *B*, XII, 106, 114, 116 et 119.
11. *Dhail*, I, 70. — *B*, XII, 119.
12. Les Byzantins étaient maîtres d'Antioche depuis 368 h. — *B*, XII, 126. — Prise de Mosoul et d'Alep : *B*, XII, 126 et 130. — K. V. ZETTERSTEEN, *EI*, IV, 1294-1295 (*Zengî*).
13. Badr al-Jamâlî (m. 487/1094) : C. H. BECKER, *EI*², I, 894 (*s. v.*). — *Egypte arabe*, 245-255.
14. Sur Ḥasan b. al-Ṣabbâḥ (m. 518/1124) et le néo-ismaélisme : *EI*, II, 293. — cf. les remarques de Henry CORBIN, *Histoire de la philosophie musulmane*, 139-140. — *Falak dauwâr, op. cit.*, 192 et suiv.

ramaḍân 485/octobre 1092, sous le poignard d'un *fidâwî*, vraisemblablement à la solde du grand Maître d'Alamût [15].

Malikshâh mourait lui-même en novembre 1092, dans des circonstances mal connues — sans doute empoisonné. Avec lui prenait fin la grande période de la dynastie dont les divisions étaient de nature à encourager et à faciliter l'action des *fidâwîya* [16].

L'avènement de Barkiyârûq et les divisions des Saljûqides. — Le sultan Barkiyâruq (485-498/1092-1105), qui n'avait que treize ans à son avènement, eut à disputer le pouvoir à ses frères ou à ses oncles. Maḥmûd b. Malikshâh éliminé, Barkiyârûq était proclamé sultan à Ispahan en 487/1094 et, si l'on en croit certaines sources, faisait empoisonner le calife al-Muqtadî qui avait soutenu son rival. Tutush, qui avait réussi à s'emparer de la Jazîra et forçait le nouveau calife al-Mustaẓhir (m. 512/1022) à le mentionner dans la *khuṭba*, était finalement battu et tué à Raiy en 488/1095. Ce n'est qu'un peu plus tard que Barkiyârûq parvenait à occuper Nîshâpûr et Balkh tandis que la *khuṭba* était faite à son nom à Samarqand. Il se heurtait, en Adharbaijân, à Muḥammad b. Malikshâh et, en Khurâsân, à son autre frère Sanjar. En Syrie, les deux fils de Tutush, Riḍwân et Duqâq, régnaient respectivement sur Alep et Damas [17].

La mort d'al-Mustanṣir : nizâriens et musta'liens. — Le calife fâtimide al-Mustanṣir mourait au Caire en 487/le 10 janvier 1094. Son fils aîné Nizâr était évincé par al-Malik al-Afḍal, le fils et le successeur de Badr al-Jamâlî, qui faisait proclamer à sa place son jeune frère al-Musta'lî. Nizâr rejoignait ses partisans à Alexandrie où, avec l'appui du gouverneur, il était proclamé calife sous le nom d'al-Muṣṭafâ. Al-Malik al-Afḍal, qui avait pour lui l'armée, reprenait cependant bientôt la ville, faisait mettre à mort le gouverneur et emmurer Nizâr. La cassure était totale entre nizârîya et musta'lîya ; elle allait, jusqu'à nos jours, partager l'ismaélisme en deux branches rivales [18].

L'activité de l'ismaélisme musta'lien ou nizârien, représenté

15. *B*, XII, 137 et 139. — *Ibn 'Aqîl*, 138 et 287.
16. *EI*, III, 226. — *B*, XII, 139. — M. G. HODQSON, *The order of the Assassins*, 1955. — *Ibn 'Aqîl*, 139.
17. Barkyârûq, cf. Cl. CAHEN, *EI*², I, 1083-1084 (*s. v.*).
18. *B*, XII, 148. — *EI*, III, 819-820 (*s. v.*) et 1006 (sur *Nizâr*). — *Falak dauwâr, op. cit.*, 171 et suiv.

l'un par le califat du Caire, l'autre par la nouvelle *da'wa* d'Alamût, restait redoutable. Barkiyârûq échappait, en 488h., à un attentat préparé par des *fidâwîya*. Les Fâtimides remportaient quelques succès en Syrie [19]. Apamée faisait sa soumission en 489 h. et Tyr fut reprise à un gouverneur rebelle l'année suivante. Riḍwân, faisait faire la *khuṭba* au nom d'al-Musta'lî mais un projet d'alliance contre Damas échoua. En 491/1098 Jérusalem était reprise. La confusion s'aggravait encore par l'arrivée des Croisés qui s'emparaient d'Antioche et, en 492/1099, de Jérusalem. Les appels à la guerre sainte lancés par Barkiyârûq et Ibn 'Aqîl restaient sans écho [20].

L'activité terroriste des fidâwîya. — Les nizârîya d'Alamût réussissaient cependant à prendre pied en Syrie ; en 499/1105, ils s'emparaient d'Apamée, coupaient les routes, semant la terreur et groupant autour d'eux les éléments suspects de la région [21]. Muḥammad b. Malikshâh (498-511/1105-1118), peu de temps après son avènement, entreprenait une énergique campagne contre les ismaéliens de la région d'Ispahan, leur enlevant plusieurs forteresses, dont Shâhdiz, et faisant exécuter un de leurs émirs, Ibn 'Aṭṭash [22].

Les ismaéliens n'en contribuaient pas moins de se signaler par de retentissants exploits dont l'historiographie sunnite se plaît à souligner le caractère terroriste. Ils assassinaient, en 500/1106, un fils de Niẓâm al-Mulk, Fakhr al-Mulk, alors vizir du sultan Sanjar à Nîshâpûr [23]. Deux ans plus tard, en 502 h., des *fidâwîya* assassinaient les cadis d'Ispahan et de Nîshâpûr, qui prêchaient contre eux la guerre sainte, tandis qu'en Syrie un autre groupe tentait d'enlever par ruse, sans toutefois y réussir, la citadelle de Shaizar à la dynastie locale des Banû Munqidh [24].

19. *B*, XII, 148. — De même l'émir de Samarqand, Aḥmad b. Khâqân, était exécuté en 488 sous l'accusation de *zandaqa*. *B*, XII, 149.

20. Sur l'arrivée des Croisés, *B*, XII, 155 et 156-157. — Excellent tableau des divisions intérieures du royaume saljûqide dans *Syrie du Nord*.

21. *Duwal*, I, sous l'année 499 h.

22. *Duwal*, II, 20. — *B*, XII, 166-167. — *EI*, III, 719 (sur *Muhammad b. Malikshâh*).

23. *B*, XII, 167. — En 501, d'autre part, les Fâtimides s'emparaient de Tripoli, où la dynastie chiite des Banû 'Ammâr avait, depuis 462/1070, fait admettre son autorité. Fakhr al-Dîn 'Ammâr était venu à Bagdad demander l'aide du calife et du sultan ; elle lui fut promise, mais la population de la ville, restée chiite, donna son appui aux Fâtimides. *Duwal*, II, 20. — *B*, XII, 169 et 171. — G. Wiet, *EI²*, 461 (sur *'Ammâr*). — Les Croisés s'emparaient de la ville en 503.

24. *B*, XII, 171. — *Duwal*, II, 22.

En 503/1109, le vizir de Muḥammad b. Malikshâh, Abû Naṣr Aḥmad, un autre fils de Niẓâm al-Mulk, était blessé par un *fidâwî* ; on enivrait le meurtrier qui donnait le nom de plusieurs complices, aussitôt arrêtés et suppliciés [25].

Maudûd, le seigneur de Mossoul, qui venait de participer, avec l'atâbeg de Damas Tughtakîn, à la lutte contre les Francs en Palestine, était, en 507/1113, assassiné dans la grande mosquée de Damas au cours de la prière du vendredi. Le meurtrier était brûlé vif, mais aucune mesure d'ensemble contre les *fidâwîya* n'était prise [26].

La réaction contre les fidâwîya. — Une réaction cependant commençait à se dessiner. Le prince d'Alep Ridwân, qui ménagea les ismaéliens et souvent même eut recours à leurs services, mourait en 507/1113. Son successeur faisait arrêter et mettre à mort leur chef Abû Ṭâhir [27].

Le sultan Muḥmmad b. Malikshâh décidait, de son côté, d'entreprendre une action plus énergique contre les *fidâwîya* qui, en 510 h., en plein conseil, avaient assassiné l'émir de Marâgha. Une expédition, sous le commandement de l'émir Anushteqin Shîrgîr, partait pour Alamût. Muḥammad b. Malikshâh mourait, sur ces entrefaites, en 511/1118, à l'âge de 36 ans. Cette mort prématurée sauvait la citadelle d'Alamût d'une manière si inespérée que l'on a pu parfois se demander si les *fidâwîya* n'y eurent point leur part [28].

Les difficultés des Fâtimides d'Egypte. — Le calife al-Musta'lî dependant était mort au Caire en 495, le 12 décembre 1101. Les conditions dans lesquelles son fils al-Manṣûr, alors âgé de cinq ans, lui succédait sous le nom d'al-Âmir (m. 524/1130) montraient que le calife du Caire jouissait de moins d'autorité encore que son rival de Bagdad [29]. Al-Malik al-Afḍal, qui con-

25. *B*, XII, 173.

26. Maudûd, d'abord enterré dans la *khânqâh* des Paons, à côté de Duqâq, fut ensuite transporté à Bagdad. — Tughtakîn rapportait de Tibériade l'exemplaire du Coran de 'Uthmân. Cet exemplaire, à l'époque de Dhahabî, se trouvait encore à la grande Mosquée de Damas, dans la *maqṣûra* du prédicateur. *Duwal*, II, 25.

27. Sur Riḍwân (m. 507/1113), *EI*, III, 1234-1235. — *Syrie du Nord*, 268. — *Duwal*, II, 25. — Son fils et successeur Alp Arslân était assassiné en 509 h. *B*, XII, 178.

28. *EI²*, I, 364 (sur *Alamût*). — Maḥmûd (m. 525 h.), le fils de Muhammad b. Malikshâh, n'avait que 13 ans à son avènement. *EI*, III, 719 et 1387. — Cette même année 510 h., des bagarres éclataient à Ṭûs, entre sunnites et chiites. *B*, XII, 179.

29. Sur le règne d'al-Âmir (495-524) : Stern, *EI²*, 451-452 (*s. v.*). —

tinuait de disputer aux Francs la Palestine et la Syrie, restait un vizir tout puissant. Les circonstances dans lesquelles al-Malik al-Afḍal était lui-même assassiné en 515/1121 restent fort discutées. On peut, avec raison, penser qu'al-Âmir, résolu à régner seul, ait cherché à se débarrasser de son trop encombrant vizir, mais d'autres explications ont pu être encore données de cette tragique disparition. Les uns y voient, une fois de plus, la main des *fidâwîya*, tandis que d'autres laissent entendre qu'al-Malik al-Afḍal s'était attiré la colère de son souverain parce qu'il travaillait à un rétablissement du sunnisme.

De plus en plus cependant, le schisme nizârien, qui privait les Fâtimides de l'appui de la « diaspora » ismaélienne, menaçait l'Égypte elle-même. Le nouveau vizir Ibn al-Baṭâ'iḥî dut prendre des mesures de police pour empêcher l'infiltration des agents nizâriens. Une grande démonstration populaire fut organisée au Caire, en 516/1122, pour proclamer la fausseté des prétentions nizâriennes et la légitimité de la cause musta'lienne [30].

Nouvelles mesures contre l'ismaélisme. — Bien d'autres réactions encore, contre les bâṭinîya, sont signalées par l'historiographie, dans les années qui suivent. En 521/1121, le sultan Sanjar, qui n'avait cependant pas hésité parfois à recourir aux services d'agents ismaéliens, pourchassait l'ismaélisme dans son royaume et faisait massacrer un grand nombre de ses adeptes [31].

C'est à Damas, cependant, que la réaction fut la plus sanglante. En 523/1128, Tâj al-Mulûk Bûrî, le successeur de Tughtakîn, faisait massacrer plusieurs milliers de personnes accusées d'adhérer aux doctrines ismaéliennes [32].

Le déclin des Fâtimides. — Le calife Al-Âmir était assassiné au Caire en 524/1130 par des nizârîya. Pendant trois jours, un fils d'al-Malik al-Afḍal réussissait à s'emparer du pouvoir et faisait prier pour le *mahdî* attendu, tentant d'implanter en Égypte l'imâmisme des duodécimains [33]. La situation fut

Pour l'assassinat d'al-Malik al-Afḍal en 515/1121, *B*, XII, 188-189. — *Syrie du Nord*, 348.

30. Le document rendu public à cette occasion a été conservé sous le titre d'*al-hidâya al-amîrîya* et édité en 1938 par A. A. A. Fyzee.

31. *B*, XII, 198.

32. *Syrie du Nord*, 352. — *B*, XII, 200.

33. Récit de l'assassinat d'al-Âmir en 524 et des troubles du Caire in *B*, XII, 200-201. — *Egypte arabe*, 268.

finalement rétablie par le calife al-Ḥâfiẓ, un homme déjà mûr, dont l'autorité cependant se heurtait souvent à celle de son vizir [34]. Quand le vieux calife al-Ḥâfiẓ mourait au Caire en 544/1149, au terme d'un règne fort agité, la dynastie fâtimide présentait déjà tous les symptômes d'une fin prochaine. Son fils al-Ẓâfir (m. 548/1154) qui lui succédait, encore tout jeune, et dont le règne fut secoué par d'incessantes agitations, périt assassiné [35]. Al-Fâ'iz (m. 555/1160), son successeur, avait cinq ans à son avènement et son vizir Ibn Ruzzîk ne se maintenait au pouvoir qu'au prix de laborieuse intrigues, sous la menace constante d'une invasion franque. Al-'Âḍid (m. 567/1171), qui allait être le dernier calife de la dynastie, n'était qu'un enfant à son avènement [36].

Le réveil du califat abbasside. — Favorisé par les divisions des Saljûqides et des Fâtimides, soutenu par ses théologiens et une opinion publique sur laquelle les sermonnaires sunnites à Bagdad gardaient toujours une forte ascendance, le califat abbasside lutta, souvent pied à pied, pour reconquérir ses prérogatives. Al-Muqtadî (m. 487/1094) avait soutenu, contre Barkiyârûq, la candidature de Maḥmûd b. Malikshâh [37]. Al-Mustaẓhir (m. 512/1118), qui lui succéda, eut sans doute un règne fort effacé, mais il chercha à jouer un rôle plus actif dans la lutte contre l'ismaélisme [38]. Al-Mustarshid (m. 529/1135) s'efforça de tenir tête au sultan Mas'ûd et succomba sous les coups de *fidâwîya* à la solde de ce dernier [39]. Al-Rashîd (529-530/1135-1136) était assassiné par des *fidâwîya* deux ans après sa déposition [40]. Son successeur al-Muqtafî (530-555/1136-1160) fut le premier calife qui, depuis l'avènement des Bouyides à Bagdad, réussit à reconquérir une partie de son autorité. L'habileté et la fidélité d'Ibn Hubaira, dont il fit son conseiller et son vizir, contribuèrent, pour une part, à cette première restauration du califat sunnite [41].

34. E. Graefe, *EI*, II, 225-226 (sur *Ḥâfiẓ*). — *Egypte arabe*, 269-278.

35. Sur le règne du fâtimide al-Ẓâfir (m. 458 h.), *EI*, II, 96. — *Egypte arabe*, 278-285.

36. Sur Ibn Ruzzîk, *EI*, IV, 667 et sur al-'Âḍid (m. 567/1171).G. Wiet, *EI*², 202-203. — *Egypte arabe*, 289-302.

37. Sur Muqtadî (m. 487/1094), K. V. Zettersteen, *EI*, III, 768. — B, XII, 146.

38. Sur Mustaẓhir (m. 512/1118), *EI*, III, 825. — *B*, XII, 182.

39. Sur Mustarshid (m. 529/1135), *EI*, III, 824. — *B*, XII, 188-189.

40. Rashîd (m. 530/1136) : *EI*, III, 1199. Hodgson, dans son article sur Alamût (*EI*², 364), fait retomber sur les bâṭinîya la responsabilité du meurtre de ces deux derniers califes.

41. Sur Muqtafî (m. 555/1160), *EI*, III, 769.

La politique du vizir Ibn Hubaira. — Théologien et jurisconsulte, Ibn Hubaira, né en 499 h. au village de Dûr, dans la région de Bagdad, fut formé, dans la grande métropole irakienne, par trois docteurs hanbalites : le cadi Abû-l-Ḥusain (m. 526 h.), l'auteur des *Ṭabaqât,* Ibn al-Zaghûnî (m. 527 h.) qui fut à la fois un jurisconsulte, un traditionniste et un sermonnaire, et Abû Bakr al-Dînawarî. Initié à l'*adab* par Ibn al-Jawâlîqî, il eut encore pour maître un sermonnaire connu, à tendances soufies, Abû ʿAbd Allâh al-Zubaidî, avec lequel il parcourut les marchés de Bagdad pour exhorter les gens à vivre selon la Loi [42].

Entré dans les services de la chancellerie sous le règne d'al-Muqtafî, il fut nommé vizir par ce dernier en 544/1150 et maintenu en poste par al-Mustanjid (m. 566/1170), en dépit des attaques dont il était l'objet [43]. Il fonda, en 557/1161, une *madrasa* dans le quartier de la porte de Baṣra et mourut en mars 1165 (560 h.).

Défenseur passionné du sunnisme, il travailla, toute sa vie, à restaurer le califat abbasside. Pour y parvenir il entendait le libérer de la tutelle des derniers saljûqides, allant même jusqu'à envisager, avec al-Muqtafî, de faire assassiner le sultan Masʿûd. A l'ouest, Ibn Hubaira recherchait l'alliance de Nûr al-Dîn et le poussait à entreprendre la conquête de l'Égypte [44].

Sans pratiquer, à l'égard du chiisme irakien, une politique de force, il le faisait cependant étroitement surveiller et nourrit l'espoir de reconstituer l'unité de l'Islam en ralliant au sunnisme les éléments les plus modérés du chiisme. « Nous ne voulons pas, disait-il, laisser ʿAlî avec les râfiḍa. Nous avons plus de droits qu'eux-mêmes à le compter parmi les nôtres. Nous lui appartenons et il nous appartient [45]. »

« Nous ne voulons pas non plus, disait-il encore, laisser al-Shâfiʿî avec les acharites ; nous avons plus de droits qu'eux de le compter parmi les nôtres. » [46] La reconstitution de l'unité musulmane devait se faire autour du *credo* des Anciens, et lui-même tenait à souligner que les mosquées, comme les *madrasa,*

42. Sur le vizir Ibn Hubaira (m. 560 h.), cf. *Ibn Baṭṭa,* notes 284 et 287. — Sur Abû-l-Ḥusain (m. 526) et Ibn al-Zaghûnî (m. 527/1132) cf. *Dhail,* I, 176-177 et I, 216-220.
43. Sur al-Mustanjid (m. 566 h./1170), *EI,* III, 820. — *B,* XII 262.
44. *Dhail,* I, 258.
45. *Dhail,* I, 273.
46. *Dhail,* I, 273.

loin d'être réservées à une école déterminée, devaient être largement ouvertes à tous les Musulmans [47].

Convaincu de la vérité du *credo* des Anciens, Ibn Hubaira entendait faire vivre, en bonne intelligence et sur un pied d'égalité, les quatre grandes écoles du sunnisme. Il entreprit, durant son vizirat, un volumineux commentaire des *Ṣaḥîḥ* de Bukhârî et de Muslim, le *Kitâb al-ifṣâḥ,* dans lequel il inséra un long exposé des divergences doctrinales des docteurs de la Loi, faisant venir à Bagdad, souvent à grands frais, pour réunir la documentation nécessaire, des maîtres reconnus. Plusieurs copies furent faites du *Kitâb al-ifṣâḥ* ; l'une fut déposée dans la bibliothèque du calife al-Mustanjid ; d'autres envoyées dans les provinces. Nûr al-Dîn eut la sienne. L'ouvrage connut une large diffusion ; on l'étudia dans les collèges et les mosquées, et les jurisconsultes des différentes écoles l'utilisèrent d'autant plus volontiers qu'aucune préférence doctrinale n'était donnée à une école sur une autre [48].

La politique de Nûr al-Dîn. — Les coups décisifs contre les Fâtimides allaient être portés par Nûr al-Dîn qui, en 541/1146, était devenu le seigneur d'Alep, à la mort de Zankî, son père, qui avait été assassiné, dans des circonstances mal connues, devant Qalʿat Jaʿbar, dont l'émir était chiite. Nûr al-Dîn avait victorieusement tenu tête, en 543/1148, à la seconde croisade et s'était fait l'année suivante livrer Damas par la dynastie bouride agonisante. Contre-croisade, unification de la Syrie et rétablissement du sunnisme allaient désormais marcher de pair dans la politique de Nûr al-Dîn [49].

Lui-même hanafite, Nûr al-Dîn pratiqua sans sectarisme une politique de regroupement communautaire. Tout en maintenant en Syrie la prépondérance du chafiisme auquel le cadi Shahrazûrî (m. 572/1176) [50], son homme de confiance, appartenait, il permit au hanbalisme de s'implanter fortement à Damas et à Ḥarrân. Il fondait, à Damas, la première grande maison pour l'enseignement de la tradition, la célèbre Nûrîya. Le *Dâr al-ʿadl,* haut tribunal chargé de connaître des abus de droit, groupait, sous sa présidence, des jurisconsultes appar-

47. *Dhail,* I, 279-280.
48. *Dhail,* I, 252.
49. Sur la politique religieuse de Nûr al-Dîn, cf. J. Sauvaget, *Alep,* 115-127 et nos remarques dans *Le précis de droit d'Ibn Qudâma,* (introduction). — *B,* XII, 278.
50. Sur le cadi Shahrazûrî (m. 572), *B,* XII, 296-297.

tenant aux quatre grandes écoles sunnites. Aux nombreuses mosquées qui s'élevaient alors s'ajoutaient des collèges pour les docteurs de la Loi et des couvents pour les soufis. Deux hôpitaux fondés, l'un à Damas, l'autre à Alep, donnaient, dans l'ensemble de cette politique, une place sans doute réduite aux sciences héritées de l'antiquité païenne, mais ne les excluaient pas.

La reconquête sunnite de l'Egypte. — Les trois interventions de Nûr al-Dîn en Égypte eurent lieu sous le califat d'al-Mustanjid (m. 566/1170). Les deux premières, en 559/1164 et en 562/1167, permirent à son lieutenant, l'émir kurde Shirkûh, et au neveu de ce dernier, Ṣalâḥ al-Dîn — le Saladin des Croisés — de prendre pied militairement et politiquement dans le pays. La dernière expédition, en 564/1169, fut décisive [51]. Shirkûh vainqueur faisait mettre à mort le subtil Shawâr et s'emparait du vizirat, qu'il transmettait, deux mois plus tard, avant de mourir, à son neveu. C'est en 567/1171, tout au début du règne d'al-Mustaḍi' (m. 575/1180), que Ṣalâḥ al-Dîn mettant fin à une situation équivoque, faisait rétablir la *khuṭba* abbasside en Égypte et réprimait avec vigueur une tentative de restauration fâtimide que ses agents de renseignements lui avaient à temps révélée [52].

II. L'ESSOR DE L'ACHARISME

Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî (m. 478/1085). — De même que la période bouyide avait été, en Irak et en Iran, la grande période du chiisme imâmite, le siècle des Saljûqides marqua l'apogée de l'acharisme qui trouva, dans l'entourage de Niẓâm al-Mulk, quelques-uns de ses plus brillants théoriciens. Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî, qui avait dû, sous le vizirat d'al-Kundurî, quitter Nîshâpûr, sa ville natale, pour aller vivre à la Mekke et à Médine, bénéficia, à son retour, de l'appui de Niẓâm al-Mulk auquel il dédia deux de ses ouvrages, sa profession de foi, la *Risâla niẓâmîya*, et son traité de droit public ; il enseigna à la Niẓâmîya de Nîshâpûr, tout en se faisant aussi connaître par son activité de prédicateur et de sermonnaire [53].

Ce fut cependant, en dehors de l'acharisme, un auteur fort discuté, à qui ses adversaires firent le reproche de mal connaître le hadîth, de ne pas s'être imposé, dans le chafiisme, comme un jurisconsulte faisant autorité, et de s'être laissé entraîner, parfois fort loin, des positions d'al-Ash'arî et d'al-Bâqillânî sous l'influence du mu'tazilisme.

Al-Kiyâ al-Harasî (m. 504/1110). — La plupart des grands acharites du temps furent cependant ses disciples. Ainsi al-Kiyâ al-Harasî qui, sous le règne de Barkiyârûq, jouit de la protection du vizir Majd al-Mulk et commença, à la Niẓâmîya de Bagdad, un enseignement qui devait durer jusqu'à sa mort. Accusé, en 495/1102, d'être un crypto-bâtinite, il fut innocenté par les témoignages d'Ibn 'Aqîl et de quelques autres docteurs. A la mort de Barkiyârûq en 498/1104, il servit d'intermédiaire dans les négociations, alors entreprises, entre le calife al-Mustaẓhir et le sultan Muḥammad b. Malikshâh [54].

La quasi-totalité des œuvres d'al-Kiyâ al-Harasî est aujourd'hui perdue. Théoricien du droit avant tout (*uṣûlî*) et célèbre par son art de la controverse, il défendit le chafiisme contre quelques-uns des grands hanafites contemporains, comme le chérif Abû Ṭalib al-Zainabî et le cadi Abû-l-Ḥasan al-Damaghânî. Il prit, à l'égard du hanbalisme, une position fort critique, consacrant un traité à réfuter les positions d'Ibn Ḥanbal dans le domaine du *fiqh*. Souvent comparé à Ghazâlî, jugé plus éloquent, mais moins profond et moins subtil, il fut, de toute évidence, éclipsé, devant la postérité, par la célébrité de ce dernier.

La vie d'Abû Ḥâmid al-Ghazâlî (m. 505/1111). — Né à Ṭûs en 450/1058, formé à Nîshâpûr sous la direction d'Abû al-Ma'âlî al-Juwainî et initié de fort bonne heure au soufisme, Ghazâlî fit son entrée dans la vie publique au service de Niẓâm al-Mulk [55].

51. L'expédition de 559 h., cf. *Egypte arabe*, 293-295. — *B*, XII, 247-248. — Pour les deux autres expéditions, cf. *Egypte arabe*, 295-299. — *B*, XII, 252-253 et 257.

52. *EI²*, 202-203 (sur al-'Âḍid). — Long récit de cette tentative de restauration fâtimide de 'Umâra, en 567, et sur le rôle du hanbalite Ibn al-Najâ, dans *B*, XII, 323-326. — Voir aussi H. DERENBOURG, *'Umâra du Yémen*, Paris, 1897-1904 (3 vol.). — HUSAIN AL-HAMADHANI, *Târîkh al-Ṣulaiḥîya*, 1955.

53. Sur Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî (m. 478/1085) : Louis GARDET, *EI²*, II, 620-621. — Le *Kitâb al-irshâd* a été édité et traduit par Luciani, Paris, 1938 et la *Niẓâmîya* éditée au Caire en 1948 ; son attribution est parfois contestée. *Tabyîn*, 278-285. — *Shâfi'îya*, III, 254-258. — *B*, XII, 128.

54. Al-Kiyâ al-Harasî (m. 504/1110) : *B*, XII, 162 et 172-173.

55. Ghazâlî a fait l'objet, depuis fort longtemps, de nombreuses et importantes études. Nous ne citerons ici que les dernières d'entre elles. F. JABRE, *La biographie et l'Œuvre de Ghazâlî*, dans *MIDEO*, 1954, 73-102. *La notion de certitude selon Ghazalî*, Paris, 1958. — *La*

En 484/1091, l'année même où ce dernier accompagnait Malikshâh à Bagdad, il donnait à la Nîẓâmîya un enseignement fort suivi de *fiqh* chafiite ; à la leçon inaugurale assistaient quelques-uns des docteurs les plus en vue de la capitale.

L'assassinat de Niẓâm al-Mulk le priva d'un protecteur puissant. Lorsque Barkiyârûq entra dans Bagdad, en 488/1095, Ghazâlî, qui avait soutenu contre lui, auprès du calife, la candidature de Maḥmûd b. Malikshâh, abandonna son enseignement. Cette décision que lui-même explique, dans son autobiographie, par une crise intérieure et une volonté de renoncement, peut aussi avoir été celle d'un homme compromis politiquement et estimant utile de disparaître, pour un temps, d'une situation par trop en vue ; il n'est pas nécessaire de mettre en doute la sincérité de Ghazâlî pour le penser.

Il se rendit d'abord à Damas, fit le pèlerinage en 489/1096, passant, à l'aller ou au retour, par Jérusalem et Hébron. On le retrouve ensuite à Bagdad, où il séjourne plusieurs mois, puis à Ṭûs, sa ville natale, où il mène la vie d'un théologien et d'un soufi entouré de son cercle de disciples. Après la mort de Barkiyârûq en 498/1105, Fakhr al-Mulk, alors le vizir du sultan Sanjar, offrit à Ghazâlî, qui accepta, en 499/fin 1105 ou début 1106, de reprendre un enseignement, non plus à la Niẓâmîya de Bagdad, mais à celle de Nîshâpûr. L'année suivante Fakhr al-Mulk était assassiné par un bâtinite. Trois ans plus tard, Ghazâlî se retirait à son tour à Ṭûs et y mourait le 19 décembre 1111 (505 h.).

Sa formation intellectuelle et morale. — Sa pensée, qui semble parfois se chercher, comme incertaine et hésitante, fort complexe à coup sûr, a donné lieu à des interprétations très divergentes. Les uns font de lui un sceptique arraché à son doute par une crise qui lui fit trouver, dans l'illumination des soufis, la source de toute certitude ; les autres ramènent son système à un pur subjectivisme, ou voient en lui un sunnite hanté par le problème ismaélien. C'est, de toute évidence, du contexte qui fut le sien qu'il convient de partir pour essayer de le comprendre [56].

notion de ma'rifa chez Ghazalî, Beyrouth, 1958. — M. Bouyges, *Essai de chronologie des Œuvres d'al-Ghazalî*, publié par M. Allard, Beyrouth 1959. — W. Montgomery Watt, *Muslim intellectual* (1963) et *Islamic philosophy and theology*, Edinburgh, (114-124). — *Histoire de la philosophie musulmane*, 251-261.

56. Cf. *La notion de certitude selon Ghazâlî, op. cit.*

Ghazâlî fut d'abord et avant tout un jurisconsulte (*faqîh*) qui dota son école, le chafiisme, de traités fort estimés, en particulier d'un volumineux traité de méthodologie juridique, le *Mustaṣfâ*, qu'il composa dans ses dernières années et dans lequel il reprit les principes essentiels de la théorie chafiite des *uṣûl al-fiqh*, affirmant la primauté du Coran, de la Sunna et de l'*ijmâ'*, admettant le raisonnement analogique, mais excluant l'*istiḥsân* des hanafites ou l'*istiṣlâḥ* des malikites. Mais ce fut aussi un jurisconsulte qui porta, sur sa discipline ou plus exactement sur la façon dont elle était comprise, des appréciations souvent fort dures : il jugea le *fiqh* en soufi, lui reprochant de perdre de vue sa véritable destination, qui est de préparer dès ce monde l'homme à sa vie future [57].

Ghazâlî fut ensuite un théologien dogmatique (*mutakallim*) à qui l'acharisme doit quelques-uns de ses manuels fondamentaux, non seulement l'*Iqtiṣâd fî -l-i'tiqâd*, profession de foi écrite avant le départ de Bagdad et qui ne fut jamais reniée, mais aussi l'*Iljâm al-'auwâm*, l'un des derniers ouvrages, où l'attachement aux positions des premières années continue de s'affirmer. Mais ce fut aussi un théologien dogmatique que sa discipline (*kalâm*) ne réussit jamais à satisfaire pleinement et qui en fit une critique que le sunnisme traditionaliste n'aurait pu désavouer : incapable, par la seule technique de sa dialectique, de conduire à la vérité religieuse et menacé par les contradictions inhérentes à toute argumentation purement rationnelle, le *kalâm* reste impuissant s'il n'est pas soutenu par des options de foi fondées sur la révélation, qu'il a pour mission essentielle de développer et de défendre [58].

Ghazâlî enfin fut un soufi, comme il y en avait déjà eu beaucoup dans l'acharisme, mais un soufi profondément et scrupuleusement respectueux des données de la Loi. S'il eut pour principaux maîtres, en mystique, Muḥâsibî et Abû Ṭâlib al-Makkî, et s'il est exact, comme on l'a remarqué, qu'il s'inspira beaucoup d'Ibn Sînâ, des *Ikhwân al-ṣafâ'* et du *dîwân* mystique d'Abû Ḥaiyân al-Tauḥîdî, il sut aussi incorporer à son *Iḥyâ'* une bonne partie du *Kitâb al-wara'* d'Ibn Ḥanbal compilé par Abû Bakr al-Marwazî. Adversaire irréductible de l'incarnationnisme (*ḥulûl*) sous toutes ses formes, il le fut aussi du soufisme antinomiste (*ibâḥa*) qui en arrivait à soutenir que l'amour de Dieu pouvait conduire à une dispense de la Loi.

57. *Muslim intellectuel*, 108.
58. *Ibidem*, 117.

Sans innover en ce domaine, mais reprenant et approfondissant des objections déjà anciennes, il préparait la critique d'Ibn al-Jauzî et d'Ibn Taimîya [59].

La critique de l'ismaélisme et de la philosophie. — Comme tous les grands théologiens qui le précédèrent, Ghazâlî fut un hérésiographe. Ses deux premiers ouvrages sont des réfutations : le *Mustaẓhirî*, écrit en 487/1095 à la demande du calife abbasside contre les bâṭinîya, et le *Tahâfut al-falâsifa*, composé l'année suivante contre la philosophie hellénistique représentée par Fârâbî et surtout Ibn Sînâ.

Les deux ouvrages forment un tout. « La doctrine des bâṭinîya, dit Ghazâlî dans le *Mustaẓhirî*, ressemble à celle des dualistes (*thanawîya*) et des philosophes dans son aspect caché (*bâṭin*) tandis que, dans son aspect apparent (*ẓâhir*), elle est celle des rawâfiḍ et des chiites ». Tous deux témoignent aussi d'une remarquable information hérésiographique, d'une connaissance personnelle directe des sectes combattues et d'un grand talent dialectique qui doit, à n'en pas douter, beaucoup aux réfutations qui avaient déjà vu le jour dans l'acharisme, avec des hommes comme Abû Bakr al-Bâqillânî et Abû Manṣûr al-Baghdâdî.

La critique de la *falsafa*, dans le *Tahâfut*, est essentiellement celle d'un théologien acharite qui se prévaut, tout à la fois, de la raison pure et des données de son propre *credo*, sans rigueur excessive. Sur les vingt propositions retenues comme erronées, quatre seulement sont condamnées comme franchement hérétiques et entachées d'infidélité (*kufr*) ; les seize autres sont écartées comme des innovations blâmables (*bid'a*) qui n'entraînent pas l'infidélité de ceux qui les professent [60].

Son obsession des bâṭinîya, Ghazâlî la conserva toute sa vie, même pendant les années de retraite. Il fait lui-même allusion, dans le *Munqidh*, à plusieurs réfutations postérieures au *Mustaẓhirî* : un *Kitâb ḥujjat al-'aql* sur la preuve de la vérité, dont on ne connaît aucun manuscrit et dont la date exacte est discutée ; un *Kitâb mifṣal al-khilâf*, qu'il composa en réponse à un écrit bâtinite qui lui fut présenté à Hamadhân, entre 490 h. et 493 h. ; le *Kitâb al-durj*, qu'il écrivit en réponse à un pamphlet bâtinite dont il eut connaissance à Ṭûs, sans doute

59. C'est ainsi qu'Otto Pretzl a édité et traduit en allemand le traité en persan attribué à Ghazâlî contre les ibâḥîya. Cf. *Die Streitschrift des Ghazâlî gegen die Ibâḥîya*, Munich, 1933.
60. *Muslim intellectual*, 57 et suiv.

quand il retourna dans cette ville, au début de sa retraite ; le *Qisṭâs al-mustaqîm*, qui date lui aussi de la période de retraite [61].

Le *Munqidh* enfin, composé dans les dernières années, en 501/1107 ou 502/1108, est beaucoup moins une autobiographie proprement dite qu'un traité d'apologétique dirigé contre le *kalâm*, la philosophie, l'ismaélisme et le soufisme pour établir qu'en définitive la source par excellence de la vérité religieuse réside dans la révélation prophétique. Il doit ainsi montrer, par un témoignage vécu, comment une adhésion de foi aux données révélées permet seule de sortir de ce doute que les missionnaires ismaéliens s'efforcent de faire naître (*tashkîk*) dans le cœur de ceux dont ils veulent ébranler la foi pour les amener ensuite progressivement à leurs propres croyances [62].

La profession de foi de Ghazâlî. — La religion, telle que Ghazâlî la comprend, c'est d'abord, comme dans le hanbalisme, l'acceptation du Coran et de la Sunna dans un acte initial de soumission et de foi (*taslîm* ; *taṣdîq*). Mais ce fidéisme élémentaire, pour la grande masse (*'âmma*) des croyants, qui n'ont ni les connaissances techniques ni les aptitudes nécessaires pour le dépasser, n'ira pas au-delà d'une confiance prudente ; il évitera les questions inopportunes, génératrices de division et de confusion, et s'en remettra à l'avis des docteurs de la Loi plus qualifiés. C'est à ces derniers qu'il appartient, sans rompre avec les données scripturaires, de s'élever, en usant de la raison, à une formulation plus intellectualisée susceptible d'être universellement admise. La connaissance par le cœur ouvre la voie à des inspirations divines (*ilhâm* ; *mukâshafât*) de nature à enrichir les données initiales de la foi et à leur conférer une inestimable saveur, mais elle reste l'apanage du *ṣiddîq*, de l'homme aux connaissances sûres, à la raison éclairée par la foi, à la sincérité éprouvée et à la volonté ferme. Plus intériorisée et plus profonde, elle est aussi plus personnelle et plus intime et ne saurait prétendre à une vocation d'universalité. L'ésotérisme a ainsi sa place dans la doctrine, mais il reste une

61. *Muslim intellectual*, 68, 140 et 174.
62. Cette notion de *tashkîk* a été vigoureusement mise en lumière par Baghdâdî, dans son analyse des méthodes de l'apologétique missionnaire des bâṭinîya. *Farq*, 278-282. Le *Kitâb al-siyâsa* attribué à Abû Sa'îd al-Jannabî est sans doute d'une authenticité plus que douteuse, mais il illustre bien les idées que l'on se faisait des méthodes de la propagande ismaélienne dans les milieux sunnites qui avaient à l'affronter.

affaire entre la créature et Dieu, seul juge, en définitive, de la rectitude de toute foi et de toute conduite [63].

La fiqh et l'éthique. — Il en est en effet de même dans la pratique de la religion. On observera scrupuleusement les grandes obligations cultuelles (*'ibâdât*) telles que les théologiens les ont définies et on respectera les limites qu'ils ont assignées au licite dans le domaine de la vie individuelle, familiale ou communautaire (*mu'âmalât*). Mais toutes ces prescriptions, dont les divergences, dans le détail, entre les écoles communément admises, doivent être tenues pour secondaires, sont déjà elles-mêmes les premières démarches sur la voie de la purification intérieure. Elle devront se prolonger par la morale dont elles portent le germe et qui consiste, avant tout, dans la recherche de Dieu, la volonté de Le servir et le détachement des choses de ce monde. Le monumental traité sur la revivification des sciences religieuses, l'*Iḥyâ'*, qui fit tant pour la réputation de Ghazâlî, n'a pas été écrit pour détrôner le *fiqh*, mais pour le couronner, pour montrer que les pratiques cultuelles ou les règles formelles de la vie sociale ne sont rien par elles-mêmes, sans les valeurs spirituelles qui leur donnent un sens et qui se ramènent à la crainte et à l'amour de Dieu. Là encore, chacun est responsable, devant Dieu, de son apport personnel et incommunicable, mais dont on ne saurait, en aucun cas, vouloir faire une règle universelle [64].

La politique de Ghazâlî. — Cette intention maîtresse de Ghazâlî ne pourrait elle-même pleinement se comprendre si l'on faisait abstraction de la politique qui, dès le *Mustaẓhirî*, s'est fixée dans ses grandes lignes. Cette intériorisation et cette individualisation de la foi, dont il appartient uniquement à Dieu d'apprécier la rectitude et dont nul n'a qualité pour imposer à autrui les termes de son choix, ont non seulement, pour conditions et pour limites, le respect des formes extérieures et pour ainsi dire sociales de la Loi, mais aussi celui des autorités établies et de la paix communautaire [65].

On obéira aux autorités de fait, sauf dans une désobéissance

63. L'ésotérisme de Ghazâlî a été plus particulièrement étudiée par A. J. Wensinck, *La pensée de Ghazâlî*, Paris, 1940.
64. Voir l'analyse et l'index qu'en ont donnée G. H. Bousquet et ses collaborateurs (Paris, 1955).
65. La politique de Ghazâlî mériterait de faire l'objet d'une étude systématique. Sur le califat, sa position est prise dès l'*Iqtiṣâd*, 105 et suiv.

à Dieu, sans oublier que le devoir de bon conseil et de commandement du bien incombe à tout docteur de la Loi qualifié. On évitera, dans un souci d'apaisement, de ranimer les souvenirs des querelles qui ont divisé les Compagnons ; on évoquera au contraire leurs vertus et leurs mérites et on demandera à Dieu de leur accorder sa miséricorde.

L'ordre de succession des quatre premiers califes et leur ordre de précellence correspondent à l'ordre de leur succession chronologique. Conscient de la faiblesse de la doctrine fondant le califat d'Abû Bakr sur le libre choix des Compagnons, Ghazâlî admet la désignation, par le Prophète, de son successeur et, par voie de conséquence, la désignation, par le calife en place, de son héritier présomptif.

Allant plus loin encore, il admet aussi la désignation d'un calife, à la condition que ce dernier soit de descendance quraishite, par un homme dont la puissance est de nature à rallier, à son choix, la majorité de la communauté. Une large place reste faite à la consultation (*mushâwara*), l'imâm devant toujours s'entourer de l'avis des docteurs de la Loi et des hommes compétents.

L'importance de l'imâmat est minimisée : cette notion que le chiisme a mise au cœur de sa doctrine, est une notion intermédiaire entre la théologie fondamentale (*uṣûl*) et la théologie appliquée (*furû'*). Les divergences qui séparent les croyants, sur ce problème, ne doivent pas les conduire à une excommunication réciproque tant qu'elles n'entachent en rien les principes essentiels de la religion [66].

Ce qui importe aussi avant tout, pour Ghazâlî, c'est de regrouper la communauté autour de sa seule source de certitude : le Coran et la Sunna, ou la lumière du prophétisme, et, pour y réussir, de la regrouper sans sectarisme, dans une diversité d'opinions sans doute nécessaire, mais tolérante et hiérarchisée, respectueuse aussi bien des données révélées et traditionnelles que des autorités établies. Le littéralisme des gens du hadîth, ainsi compris, était une source de paix et de concorde dans une communauté par ailleurs profondément diversifiée.

66. Sur l'attitude que Ghazâlî entend préconiser à l'égard des autres écoles musulmanes, cf. *Tafriqa*, 53, 55-56 et 70. — Il est d'autre part caractéristique de la position de Ghazâlî que le dernier en date de ses ouvrages, l'*Iljâm al-'auwâm*, intègre, en le justifiant, dans une structuration d'ensemble de la doctrine musulmane, le fidéisme traditionaliste du hanbalisme. — Cf. aussi *La pensée de Ghazâlî*, *op. cit.*, 158, sur les quatre degrés de l'unité divine.

L'échec et l'influence de Ghazâlî. — La communauté musulmane ne sortit cependant pas réconciliée, et encore moins réunifiée, de l'enseignement de Ghazâlî qui, lui-même, ne connut la paix que dans une longue période de retraite, de renoncement et d'effacement. Plusieurs de ses disciples, et non des moindres, firent aussi beaucoup, par leur intransigeance, pour répandre un acharisme de combat qui heurta souvent sans ménagement le sunnisme traditionaliste que leur maître avait, pour sa part, tenu à intégrer dans une synthèse plus vaste qui le dépassait mais lui faisait sa place. Ainsi Muḥammad b. Yaḥyâ al-Nîṣâbûrî (m. 548 h,) fut un adversaire tenace du hanbalisme dominant ou renaissant. Ses deux grands disciples, l'historien Ibn ʿAsâkir (m. 571 h.) et Quṭb al-Dîn al-Nîṣâbûrî (m. 578 h.) contribuèrent à fonder en Égypte et en Syrie, sous les Ayyoubides, une école de théologie militante dont la famille des Subkî, sous les Mamlûks, fut l'héritière vigilante [67].

Shahrastânî (m. 548/1153). — Ce n'est pas un disciple de Ghazâlî, en tout état de cause, que l'on trouve en Shahrastânî qui eut, entre autres maîtres, à Nîshâpûr, Ibn al-Qushaîrî (m. 514 h.), et qui, après avoir fait le pèlerinage en 510/1117 et séjourné trois ans à Bagdad, s'en retourna à Shahrastân, sa ville natale, où il mourut.

Lui aussi a été fort diversement jugé. Accusé, par les uns, tel l'historien chafiite Ibn al-Samʿânî — d'avoir eu des sympathies pour les bâṭinîya et même d'avoir fait de la propagande pour les nizârîya d'Alamût, il est dénoncé, par d'autres, dont le duodécimain al-Ḥillî (m. 726/1326), comme un adversaire fanatique de l'imâmisme. Ces accusations ont été tenaces. Ibn Taimîya, qui le lave de l'accusation d'avoir été un crypto-bâtinite, ne lui reproche pas moins d'avoir, comme beaucoup d'autres théologiens dogmatiques ou de sermonnaires, fait des concessions tantôt à l'acharisme et tantôt au chiisme. Il lui adresse aussi le grief d'avoir composé son traité d'hérésiographie, le *Kitâb al-milal*, à la demande d'un haut dignitaire chiite dont il voulait gagner les faveurs, et d'avoir écrit son *Kitâb al-muṣarâʿa* — qui est cependant une réfutation d'Ibn Sînâ — en raison d'affinités plus ou moins secrètes pour la *falsafa* [68].

67. L'histoire de la réputation et de l'influence de Ghazâlî n'a pas encore fait l'objet d'une étude systématique. Sur Muḥammad al-Nîṣâbûrî (m. 548) et Quṭb al-Dîn (m. 578), cf. *Shadharât*, IV, 151 et 263.

68. Sur Shahrastânî (m. 548/1153), cf. *Islamic philosophy and theology*, 126-127. — A. Guillaume, *The summa philosophiae of al-Shahrastânî*, édition et traduction anglaise de la *Nihâyat al-iqdâm*, Londres, 1934. — Voir aussi, *MS*, III, 209.

Shahrastânî cependant, dans le *Kitâb al-milal*, condamne sans équivoque la doctrine des bâṭiniya et range les *falâsifa* parmi les sectes extérieures à l'Islam. C'est ainsi qu'il examine, dans un ordre d'hétérodoxie croissante, les religions qui ont un Livre (Juifs et Chrétiens), les religions qui ont un pseudo-livre (Majûs), enfin les religions naturelles qui n'ont pas de Loi révélée (*sharîʿa*) et s'en remettent aux opinions toutes personnelles de leurs auteurs. Dans cette dernière catégorie entrent, après les philosophes de l'Antiquité grecque, les *falâsifa* de l'Islam, en particulier Ibn Sînâ, dont la doctrine fait au demeurant l'objet d'une longue et pénétrante analyse. Ainsi exclus de la communauté et plus sévèrement condamnés encore qu'ils pouvaient l'être chez Ghazâlî, ces philosophes musulmans, jugés plus hérétiques que les Juifs et les Chrétiens, sont mis au-dessous même de la philosophie grecque, à laquelle ils firent de si larges emprunts, et précèdent seulement, dans l'ordre des sectes vouées à la damnation, le paganisme des Arabes de la *jâhilîya* [69].

III. LA RÉSISTANCE DU HANBALISME

Le chérif Abû Jaʿfar et Abû Muḥammad al-Tamîmî. — Le hanbalisme, qui continuait sur sa lancée, était aussi fort diversifié. Le chérif Abû Jaʿfar (m. 470 h.), dont nous avons vu les interventions souvent bruyantes dans la vie publique à Bagdad et qui a laissé quelques ouvrages de doctrine estimés, était un fils spirituel de Barbahârî et d'Ibn Baṭṭa [70]. Mais il fut loin de représenter, à lui seul, toutes les tendances du hanbalisme.

C'est un personnage très différent que l'on trouve en Abû Muḥammad al-Tamîmî (m. 488 h.). Bien en cour auprès des califes, parfois chargé par eux de missions officielles, sermonnaire élégant et causeur brillant, théologien opportuniste et conciliant, il se flattait d'être revendiqué par toutes les écoles et, serviteur fidèle du califat, il sut éviter tout éclat et toute intransigeance [71]. Ses deux professions de foi, qui nous ont été

69. Cf. son *Milal*, III, 43-245.

70. Sur le chérif Abû Jaʿfar (m. 470), *Ḥanâbila*, II, 237-241. — *Muntaẓam*, VIII, 315-317. — *B*, XII, 119. — *Dhail*, I, 15-26. — *Shadhârât*, II, 336-338.

71. Sur Abû Muḥammad al-Tamîmî (m. 488), *Ḥanâbila*, II, 250-251. — *Muntaẓam*, IX, 88-89. — *B*, XII, 150. — *Dhail*, I, 77-85. — *Ibn Baṭṭa*, notes 262 et 272.

conservées, restent sans doute fidèles aux données traditionnelles du hanbalisme, mais n'en trahissent pas moins quelques emprunts, assez prudents sans doute mais indéniables, à la théologie dogmatique, au chiisme et au soufisme. Son légitimisme abbasside très accusé se construit quelque peu à l'image de celui du chiisme ; le devoir d'ordonner le bien, loin d'être un appel à l'insurrection ou à la critique, se définit, avant tout, comme une des formes de l'assistance due à l'État et comme un prolongement de la politique califienne.

'Abd Allâh al-Anṣârî (m. 481/1089). — C'est hors de Bagdad que le hanbalisme, sous les premiers Saljûqides, recruta quelques-uns de ses plus vigoureux représentants. 'Abd Allâh al-Anṣârî, la personnalité la plus en vue du hanbalisme provincial, étudia le hadîth, l'exégèse coranique et le *fiqh* à Hérat, sa ville natale, à Nîshâpûr, à Ṭûs et à Bisṭâm [72]. Sa famille et plusieurs de ses maîtres l'initièrent au soufisme ; il rencontra à Nîshâpûr 'Abd Allâh b. Bâbûyah al-Shîrâzî (m. 442 h.), l'auteur des *Akhbâr al-Ḥallâj*. Les nombreux incidents qui jalonnent sa carrière, en 438 h., en 450 h. et surtout en 478, et qui l'opposèrent au hanafisme, au chafiisme ou au mu'tazilisme, le conduisirent sur les chemins de l'exil mais contribuèrent à étendre sa renommée.

Son principal titre de gloire est d'avoir doté le hanbalisme de son premier grand traité de soufisme, le *Kitâb manâzil al-sâ'irîn*, qui définit les étapes de l'âme vers Dieu. Son attachement au hanbalisme est resté célèbre. « Mon Dieu, disait-il dans quatre vers fameux écrits en persan et traduits en arabe, sera vu. Il se tient en majesté sur son Trône ; sa parole est éternelle et son prophète arabe. Quiconque dit autre chose est un acharite. Notre doctrine est celle d'Ibn Ḥanbal ». Pour défendre cette dernière, il composa, avec une biographie laudative de son fondateur, une profession de foi en vers, la *Qaṣîda nûnîya*, et une condamnation de la théologie dogmatique qui furent toutes deux abondamment mises à contribution par la suite.

Abû-l-Faraj al-Shîrâzî (m. 486/1093). — En Palestine et en Syrie le hanbalisme s'implantait vigoureusement avec Abû-l-Faraj al-Shîrâzî qui, formé à Bagdad, s'en alla vivre, à partir

72. S. de Beaurecueil, *EI*², 531 (sous *Anṣârî*). — *Dhail*, I, 51-68. — *Shadharât*, III, 365-366.

de 440 h., à Jérusalem, puis à Damas, où l'émir Tutush le protégea et où il se signala par sa lutte contre l'acharisme. Son fils 'Abd al-Wahhâb (m. 536 h.), sermonnaire lui aussi et auteur d'une réfutation des jahmîya, à travers laquelle l'acharisme était visé, fonda, à Damas, la première grande *madrasa* hanbalite [73].

Abû-l-Khaṭṭâb al-Kalwâdhânî (m. 510/1116). — A Bagdad, dans la génération contemporaine d'al-Kiyâ al-Harasî et d'al-Ghazâlî, deux hommes dominent l'histoire du hanbalisme. Le premier, Abû-l-Khaṭṭâb al-Kalwâdhânî, est surtout connu comme un technicien du *fiqh*, mais ce fut aussi un théoricien de la méthodologie du droit (*uṣûlî*), dont le *Kitâb al-tamhîd*, conservé dans un excellent manuscrit, mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie. Abû-l-Khaṭṭâb a aussi laissé une courte profession de foi en vers, la *Qaṣîda dâlîya*, dans laquelle il célèbre, en Ibn Ḥanbal, le meilleur et le plus sûr des guides après le Prophète et les grands Compagnons [74].

Abû-l-Wafâ' b. 'Aqîl (m. 513/1120). — Le second, Ibn 'Aqîl, fut un théologien, un jurisconsulte et un littérateur de grand talent, qui eut surtout pour maîtres des docteurs hanafites ou chafiites ; nous avons précédemment fait allusion aux difficultés que lui valurent ses sympathies pour le mu'tazilisme ou le soufisme hallâjien, et à sa retraction publique en l'année 465 h. Rien ne permet de mettre en doute la sincérité de cette rétractation. En 475/1082, Ibn 'Aqîl attaquait en chaire l'acharisme avec une telle vivacité que des incidents graves s'ensuivaient à Bagdad et que lui-même dut abandonner, pour un temps, la prédication. En 484/1091, lors de la venue de Niẓâm al-Mulk à Bagdad, il se faisait, auprès de lui, l'interprète du hanbalisme [75].

Son grand ouvrage d'*adab*, le *Kitâb al-funûn*, qui a presqu'en totalité disparu mais qui lui valut son heure de gloire, ne doit pas faire oublier sa contribution à la littérature technique du sunnisme traditionaliste, en particulier la série de ses traités sur la théorie des fondements du droit. Il est aussi significatif

73. Abû al-Faraj al-Shîrâzî (m. 486) et son fils 'Abd al-Wahhâb (m. 536), cf. *Dhail*, I, 68-73 et 198-201.

74. Abû-l-Khaṭṭâb al-Kalwâdhânî (m. 510 h.), *Dhail*, I, 116-126. — *Ibn Baṭṭa*, note 273.

75. *Dhail*, I, 142-163. — G. Makdisi, dans *Mélanges Louis Massignon*, III, 92-126 et son étude dans *PIFD*, 1962.

de voir un homme, si largement ouvert à toutes les tendances de la pensée musulmane et à toutes les disciplines du *kalâm*, se faire le défenseur des gens du hadîth — sans pour autant s'interdire de critiquer le comportement de ces hanbalites trop zélés, et trop nombreux à son gré, qui, par excès de scrupules, refusaient les fonctions de judicature ou d'autorité.

'Abd al-Qâdir al-Jîlî (m. 561/1166). — La première des grandes confréries (*ṭarîqa*) mystiques, celle des qâdirîya, dont les adeptes sont encore nombreux en Afrique Noire et dans le Pakistan, eut pour ancêtre un hanbalite, le cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlî, qui est resté, jusqu'à nos jours, un des saints les plus vénérés d'Irak. Sa personnalité apparaît mal cependant dans la biographie, toute parée de légendes, qu'un disciple relativement tardif, Shaṭṭanaufî (m. 713 h.), qui fut lecteur du Coran au Caire sous les Mamlûks, lui a consacrée [76].

Ce fut d'abord un professeur de *fiqh* et de hadîth qui enseigna dans la *madrasa* que son maître Abû Sa'îd al-Mukharramî lui laissa et à laquelle il donna ensuite son nom. Ce fut aussi un sermonnaire dont les séances d'exhortation attirèrent de nombreux auditeurs et dont les principaux sermons ont fait l'objet de deux grands recueils toujours fort répandus. Le cheikh 'Abd al-Qâdir a également laissé, dans sa *Ghunya*, elle aussi appelée à une vaste audience, une profession de foi de type traditionaliste, un petit traité de morale et un résumé d'hérésiographie.

Les sectes schismatiques énumérées comprennent successivement, avec leurs nombreuses ramifications, les khârijites les chiites, les murjites, les mu'tazilites, les mushabbiha, les jahmîya, les ḍirârîya, les najjârîya, les kullâbîya et enfin les sâlimîya. Cette classification ne fait aucune mention de la *falsafa*, considérée comme étrangère à l'Islam, ni du soufisme, dont le cheikh 'Abd al-Qâdir fut cependant un des plus éminents représentants et dont il ne songeait nullement à contester la rectitude à la condition qu'il se pliât aux impératifs fondamentaux de la Loi. Le cheikh 'Abd al-Qâdir n'en devait pas moins trouver, au sein de sa propre école, un censeur fort exigeant dans la personne d'Ibn al-Jauzî, dont la longue carrière avait déjà pris son départ.

76. W. Braune, *EI²*, I, 70-72. — *Ibn Baṭṭa*, notes 292 à 298. — *Dhail*, I, 290-301. — *Shadharât*, IV, 198-202.

Les débuts d'Abû-l-Faraj b. al-Jauzî (m. 597/1200). — Sermonnaire et professeur, Ibn al-Jauzî était entré au service du califat sous al-Muqtafî (530-555 h.), grâce à l'appui du vizir Ibn Hubaira. Il fut ensuite chargé par al-Mustanjid (555-566 h.), qui encouragea beaucoup le hanbalisme bagdadien, de tenir, à la porte du palais califien, ses séances d'exhortation populaire. Mais c'est surtout sous le règne d'al-Mustaḍî' (566-575 h.), quelques années après la mort du cheikh 'Abd al-Qâdir, qu'Ibn al-Gauzî redoubla d'activité. En 567 h., lorsque la *khutba* abbasside fut rétablie au Caire, il célébra, dans un ouvrage dédié au calife, cette nouvelle victoire de la Sunna sur l'hérésie [77].

Les années qui suivent furent des années d'intense activité sermonnaire ; investi d'un véritable pouvoir d'inquisition, il recevait ou se donnait la mission de dénoncer toutes les menées suspectes de porter atteinte à la sûreté de l'État ou au sunnisme [78]. L'année 574/1179 marqua l'apogée du hanbalisme à Bagdad ; le calife al-Mustaḍî' faisait graver sur la tombe d'Ibn Ḥanbal une inscription tendant à désigner, dans l'illustre traditionniste, le défenseur par excellence de la doctrine des Anciens [79]. On est en droit de se demander, quand on constate que la période la plus active de la vie d'Ibn al-Jauzî se situe au lendemain de la reconquête sunnite de l'Égypte, si le projet ne fut pas alors envisagé de chercher à résorber, par un puissant effort missionnaire, le chiisme irakien. Mais l'avènement d'al-Nâṣir en 575/1180 allait donner, à la politique califienne, une direction bien différente.

IV. LE SUNNISME NORD-AFRICAIN : ALMORAVIDES ET ALMOHADES

'Abd Allâh b. Yâsîn et le début des Almoravides. — En Afrique du Nord aussi, de 447/1063 à 575/1180, le sunnisme faisait de substantiels progrès, tirant, des circonstances régionales dans lesquelles il agissait, une coloration propre, mais s'expliquant aussi, dans une large mesure, par les influences orientales qui s'exerçaient sur lui [80]. C'est à son retour du pèlerinage à

77. Sur Ibn al-Jauzî (m. 597/1200), *Dhail*, I, 399-434. — *Ibn Baṭṭa*, notes 299 à 306.
78. Sur al-Mustaḍî' (m. 575/1180) : *EI*, III, 811.
79. *B*, XII, 300.
80. Nous renvoyons pour cette histoire des Almoravides et des Almohades, dont nous ne retenons ici que quelques faits essentiels, dans la mesure où ils intéressent le problème des schismes dans l'Islam, à l'*His-*

la Mekke, que le chef sanhâjien Yaḥyâ b. Ibrâhîm, accompagné de quelques autres contribules, fit halte, à une date imprécisée, à Qairâwân où il rencontra Abû 'Imrân al-Fâsî, un théologien malikite originaire de Fès, qui était allé lui aussi parfaire sa formation à Bagdad où il s'était initié aux doctrines de Junaid (m. 910) [81]. A Yaḥyâ b. Ibrâhîm qui lui demandait de lui désigner un théologien qui pût l'aider dans l'islamisation des populations de Mauritanie, Abû 'Imrân désignait un de ses disciples, Waggâg, qui lui-même dirigeait, dans le Haut-Atlas, un *ribâṭ*, le *dâr al-murâbiṭîn* de l'Oued Nfîs, un de ces centres qui, sur les frontières de l'Islam, servaient de point d'appui à des actions missionnaires ou militaires [82]. Waggâg déclina à son tour l'invitation, mais confia à Yaḥyâ un de ses plus zélés disciples, le cheikh 'Abd Allâh b. Yâsîn, un malikite et un soufî qui appartenait lui aussi à la tribu des Sanhâjas [83].

On ignore pratiquement tout des conditions dans lesquelles se développa l'action de 'Abd Allâh b. Yâsîn, soutenu par Yaḥyâ b. Ibrâhîm, parmi les Sanhâjas nomades du Sahara occidental que des conflits d'intérêt ou des divisions ethniques opposaient aux nègres des oasis, aux Zénètes, leurs adversaires traditionnels, aux Masmûdas de l'Atlas qui les empêchaient de conduire leurs troupeaux dans les plaines du Sous. On peut aisément penser qu'il rencontra des difficultés extrêmes, dès le début de son apostolat, pour faire admettre, aux populations de Mauritanie, des obligations et des interdictions qui heurtaient de front des coutumes établies et des habitudes d'indépendance tribale. A la mort de Yaḥyâ b. Ibrahîm, 'Abd Allâh b. Yâsîn, avec un nouveau protecteur, Yaḥyâ b. 'Umar et son frère Abû Bakr, se retirait, à une date imprécise, dans un nouveau *ribâṭ* dont la localisation reste fort discutée : un ilôt dans la boucle du Niger ou une île de la côte atlantique du Sahara. Son action réformatrice et missionnaire continuait.

toire du Maroc d'Henri Terrasse et à l'*Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc*, de G. Drague. — Pour une mise à jour de la bibliographie, voir l'*Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, de Cl. Cahen, 75 et 221.

81. Sur Abû 'Imrân al-Fâsî, *Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc*, 28, qui souligne l'importance de ces junaidîya.

82. Le *ribaṭ* peut être un couvent fortifié ; mais il n'est pas que cela et désigne aussi un établissement où se réunissaient des soufis. — Il est au demeurant étroitement lié à l'idée de guerre sainte (*jihâd*), laquelle peut se faire autant par un apostolat missionnaire que par un recours à une action armée. Cf. G. Marcais, *EI*, III, 1230-1233.

83. Sur 'Abd Allâh b. Yâsîn, *Histoire du Maroc*, I, 211 et suiv. — *Esquisse d'une histoire religieuse du Maroc*, 29-30.

Les premiers succès des Almoravides. — On connaît mal aussi les thèmes dont 'Abd Allâh b. Yâsîn usa dans cette action. Se faisant, nous dit-on, le champion d'un malikisme fort strict, il entendait avant tout enseigner les prescriptions du Coran et de la Sunna et faire appliquer les sanctions que la Loi prescrit (*ḥudûd*) en cas d'adultère, de vol qualifié, de meurtre ou de consommation de boissons fermentées. Le mouvement almoravide qui, avec lui, prenait son départ, était et resta sans doute toujours essentiellement un mouvement malikite, mais les circonstances dans lesquelles il était né, parmi des gens de *ribâṭ* (*murâbiṭûn*) qui se rattachaient à un disciple de Junaid, donnent à penser que le malikisme de son fondateur ne fit jamais obstacle à un soufisme respectueux des prescriptions de la Loi. Le moment, d'autre part, était favorable au développement d'une action réformatrice et unitaire. Sur les ruines du califat omeyyade s'élevaient, en Espagne, de multiples principautés indépendantes plus soucieuses d'essayer de survivre par une entente avec les Chrétiens qu'à faire obstacle à la menace d'une reconquête. Le Maghrib était divisé. A l'Est, les Zirides et les Banû Ḥammâd, tout en appartenant à la confédération des tribus sanhâjiennes, s'usaient dans les guerres fratricides [84].

En 1053-1054, les « gens du *ribâṭ* » intervenaient, à Sijilmâsa pour libérer les Sanhâjas de l'oasis opprimés par une dynastie locale d'origine zénéte. La conquête du Sud marocain commençait. Une petite communauté chiite, qui substituait à Taroudant, fut exterminée. Passant au Nord et à l'Ouest, les Almoravides se heurtaient, vers 1058, aux Berghawâta, masmûdiens schismatiques qui occupaient la plaine atlantique dans la région de Casablanca et de Salé [85]. C'est au cours de ces durs combats que 'Abd Allâh b. Yâsîn fut tué, près de l'Oued Korifla, où son tombeau se voit encore. Son successeur trouva la mort dans des conditions analogues. Abû Bakr, qui devint le seul chef du mouvement, repartant pour la Mauritanie, où des dissentions intérieures l'appelaient, laîssait, vers 1061, le commandement du mouvement à son cousin Yûsuf b. Tâshufîn, qui allait être le véritable organisateur du régime almoravide.

84. Sur la situation du Maghrib et de l'Espagne musulmane au début de la prédication almoravide, cf. G. Marcais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, Paris, 1946.

85. Sur les Barghawâta, cf. R. Le Tourneau, *EI*², I, 1075-1076, qui définit leurs doctrines, au demeurant fort mal connues, « comme une déformation berbère de l'Islam sunnite avec quelques infiltrations chiites et une austérité de mœurs toute khârijite ».

Les conquêtes de Yûsuf b. Tâshufîn. — En 454/1062 Yûsuf b. Tâshufîn fondait Marrakech pour consolider l'installation des Almoravides dans le Sud marocain et entreprenait ensuite la conquête du Maroc. La deuxième prise de Fès en 1069 le rendait définitivement maître du Maroc du Nord. La conquête de Taza et des régions de la Moulouya préparait celle du Maghrib central. En 1082 il était le maître de toute la Berbérie jusqu'à Alger [86].

Les Chrétiens, en Espagne, reprenaient Tolède aux Musulmans le 25 mai 1085. Yûsuf b. Tashufîn débarquait à Algésiras, à la tête de ses troupes, le 30 juin 1086 et remportait près de Badajoz l'éclatante victoire de Zallâka. Les divisions des princes musulmans, leurs atermoiements ou leurs compromissions lui donnèrent bien vite la conviction que seule la main-mise des Almoravides sur l'Espagne musulmane pouvait protéger ce pays de la reconquête chrétienne. Pour mener à bien son entreprise et lui donner un fondement légal, il obtenait, à deux reprises, une série de fatwâs condamnant les émirs d'Espagne accusés d'être des libertins ou des impies, de lever des impôts illégaux ou de se faire les alliés des Chrétiens. A sa mort, l'Empire qu'il avait fondé s'étendait d'Alger à la Castille ; lui-même, ne prenant d'autre titre que celui d'émir des Musulmans, faisait faire la *khuṭba* au nom du calife abbasside considéré comme le chef de l'Islam.

'Alî b. Yûsuf (500-537/1106-1143) : apogée et déclin des Almoravides. — C'est en Espagne surtout que 'Alî b. Yûsuf, son successeur, eut à exercer son action militaire, remportant toute une série de succès, sans réussir toutefois à reprendre Tolède, menaçant les États chrétiens du Portugal, annexant le royaume de Saragosse à la mort de son prince musulman, arrachant les Baléares à l'émir esclavon qui avait réussi à s'y maintenir et reprenant Coimbre en 1117. Mais les Chrétiens restaient toujours menaçants. Le roi d'Aragon, en 1126, conduisait, à travers l'Andalousie, une expédition qui révélait la fragilité de la domination almoravide en Espagne [87]. Occupés, d'autre part, à soutenir le renouveau de l'activité militaire des Chrétiens en Espagne, les Almoravides ne purent intervenir aussi énergiquement qu'il l'eût fallu pour arrêter, dans ses premiers développements, la sédition religieuse et politique

86. Sur Yûsuf b. Tâshufîn, cf. *Histoire du Maroc*, I, 222 et suiv.
87. Sur 'Alî b. Yûsuf b. Tâshufîn (m. 537/1143), cf. *Histoire du Maroc*, I, 242 et suiv. — E. LEVI-PROVENCAL, *EI*², I, 400-402 (*s. v.*).

qui consolidait au Maghrib ses premiers avantages avec le mahdî Ibn Tûmart.

Le mahdî Ibn Tûmart (m. 524/1130). — C'était en Orient aussi que le masmoudien Ibn Tûmart était allé se former, à Bagdad, au Caire et peut-être même à Damas, dans des circonstances fort mal connues [88]. On lui attribue pour maîtres, en Irak, al-Kiyâ al-Harasî (m. 504), Ghazâlî (m. 505) et Abû Bakr al-Shâshî (m. 507) et, en Égypte, Abû Bakr al-Ṭurṭûshî, qui menait combat pour une restauration du sunnisme [89]. Bien des problèmes restent cependant posés par ce séjour d'Ibn Tûmart en Orient. Le récit de sa rencontre avec Ghazâlî a toutes les apparences d'une légende et il n'est pas sûr non plus qu'il ait été au Caire l'élève de Ṭurṭûshî.

On ne peut s'empêcher non plus de constater qu'Ibn Tûmart n'a pu manquer de connaître, par l'intermédiaire d'al-Kiyâ al-Harasî, la doctrine d'Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî (m. 478 h.), dont al-Kiyâ fut un des plus éminents disciples, ni celle du hanbalisme dont al-Kiyâ avait composé une célèbre réfutation. Abû Bakr al-Shâshî, considéré comme un des plus grands chafiites de son temps, avait étudié le hadîth avec le cadi Abû Ya'lâ (m. 458). Le hanbalisme d'autre part, nous l'avons vu, tant avec Abû-l-Khaṭṭâb al-Kalwadhânî (m. 510 h.) qu'avec Ibn 'Aqîl (m. 513 h.), se montrait fort actif à Bagdad à l'époque où Ibn Tûmart y vécut. Il avait eu, d'autre part, sensiblement à la même époque, en la personne d'Abû Bakr al-'Ulthî (m. 503 h.), un représentant également fort éminent dont le zèle activiste, pour le rétablissement de la Sunna, avait fortement agi sur l'imagination de ses contemporains [90]. A Bagdad d'autre part, il est difficile de penser qu'Ibn Tûmart n'ait pas eu l'occasion de s'initier à la connaissance de l'imâmisme, comme il eut, au Caire, celle de faire connaissance avec l'idéologie ismaélienne.

La doctrine d'Ibn Tûmart. — De sa doctrine, tirée d'éléments divers, Ibn Tûmart a voulu faire une doctrine d'unité, non seulement pour donner une définition de Dieu ne laissant aucune

88. Sur Ibn Tûmart (m. 524/1130) : R. BASSET, *EI*, II, 451-453. — *Histoire du Maroc*, I, 266-269. — Voir la note 91.
89. Sur Ṭurṭûshî (m. 520/1126 ou 525/1130), cf. *Ecole malikite en Orient*, 146-148. — Son *Kitâb a-ḥawâdith wa al-bida'*, contre les innovations condamnables, a été édité par Talbi, Tunis, 1959.
90. Sur le hanbalite Abû Bakr al-'Ulthî (m. 503 h. ou 504 h.), *Dhail*, I, 104-105. — *Ḥanâbila*, II, 255-257. — *Shadharât*, IV, 6-7. — Lorsqu'il

place à l'associationnisme, mais encore pour refaire l'unité de la communauté autour d'un homme, de son *credo* et de son action [91]. Il préconisait un retour aux sources mêmes de l'Islam, au Coran, à la Sunna et à l'*ijmâ'* compris comme l'accord unanime des Compagnons du Prophète. Rejetant l'autorité des grands *mujtahid* et considérant comme inadmissibles leurs divergences d'opinion, il condamnait l'appartenance systématique (*taqlîd*) à une école donnée, que ce fût celle d'Abû Ḥanîfa, de Mâlik, de Shâfi'î, d'Ibn Ḥanbal, d'Ibn Ḥazm ou de tout autre *mujtahid*. Il n'en reconnaissait pas moins la valeur du *Muwaṭṭa'* de l'imâm Mâlik comme recueil des hadîths — préférence où il est difficile de ne pas voir une concession au malikisme dominant. Mais les sources scripturaires de la Loi devaient trouver leur interprète désigné dans le Mahdî dont Ibn Tûmart, à une date impossible à préciser avec certitude, revendiqua lui-même la qualité et qui, fort de son impeccabilité et de son infaillibilité (*'iṣma*), non seulement était le dépositaire par excellence de la Loi, mais devait rétablir, par son action, l'unité communautaire.

La théodicée d'Ibn Tûmart s'apparente à celle d'Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî avec d'évidentes concessions au mu'tazilisme. Sa théorie des attributs est nettement d'inspiration mu'tazilite dans la mesure où elle s'attache d'abord à définir Dieu pour voie négative et où elle nie l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs distincts de son essence, tout en Le qualifiant, à la suite de l'acharisme, de vivant, savant, puissant, voulant, audient et parlant. Il évite, d'autre part, dans sa *'Aqîda* et dans les deux *Murshida* qui la résument, de poser le problème, cependant capital, de la nature, créée ou incréée, du Coran, et, dans les deux *Murshida*, il passe encore sous silence d'autres points fondamentaux du *credo* auxquels le sunnisme traditionaliste était fermement attaché : celui de l'*istiwâ'*, de la session de Dieu sur son Trône, du *nuzûl*, de la descente de Dieu vers le ciel le plus proche de la terre, dans le dernier tiers de chaque nuit, afin d'exaucer les prières des fidèles, ou encore la vue de Dieu en paradis (*ru'yâ*). — Quand

mourut à 'Arafât, lors du pèlerinage, la prière de l'absent fut célébrée dans les deux principales mosquées de Bagdad en présence de hauts personnages de l'entourage d'al-Mustaẓhir.

91. Le travail fondamental pour la doctrine d'Ibn Tûmart reste *Le livre d'Ibn Tûmart*, édité par Luciani, Alger, 1903, avec l'introduction de Goldziher, que l'on complètera par l'étude de R. Brunschwig (*Arabica*, II, 1955, 137-149). — Cf. aussi notre *Fatwâ d'Ibn Taimîya sur Ibn Tûmart*, dans le *BIFAO*, LIX, 1960, 157-184.

il aborde, dans sa profession de foi, le problème de la vision de Dieu, c'est pour insister surtout sur les imperfections et les limites de cette vision, en écartant la possibilité de la vue par les yeux. S'il fait encore mention, dans sa *'Aqîda*, de l'*istiwâ'* et du *nuzûl*, c'est pour les ranger dans la catégorie des *mutashâbihât*, des choses auxquelles on doit croire sans chercher à les comprendre.

Mais il y a lieu de remarquer cependant que, si les écoles constituées (*madhâhib*) sont rejetées en tant que telles, les devoirs fondamentaux de l'Islam sont maintenus. Une tradition rapportée par 'Abd Allâh b. 'Umar, le fils du second calife et qui figure en tête d'une *Murshida*, fait reposer l'Islam sur cinq grandes bases : l'unité de Dieu (*tauḥîd*), la prière rituelle, l'aumône légale (*zakât*), le jeûne de *ramaḍân* et le pèlerinage à la Mekke [92]. A ces obligations vient s'ajouter non moins impérativement l'obligation de la guerre sainte (*jihâd*), à laquelle se rattache celle d'ordonner le bien et d'interdire le mal et dont le Mahdî est, en dernier ressort, le seul juge. De ce *jihâd* le Mahdî allait faire, contre ses ennemis, non seulement à l'extérieur mais à l'intérieur de l'Islam, un usage redoutable ; en vertu du privilège de son impeccabilité et de son infaillibilité (*'iṣma*), il s'arrogeait le droit de déclarer tel ou tel Musulman digne du paradis ou de l'enfer. La rigueur avec laquelle il mania l'excommunication (*takfîr*) de ses nombreux adversaires, almoravides ou théologiens malikites en particulier, fit qu'on devait lui adresser le grief d'avoir enfreint la Loi qui n'admet la mise à mort d'un Musulman que dans trois cas limitativement définis : le crime de fornication (*zinâ*), le meurtre injustifié d'un autre Musulman ou l'apostasie dûment caractérisée [93].

L'action réformiste et insurrectionnelle d'Ibn Tûmart. — Cette doctrine composite dont les adversaires ne manquèrent pas de souligner le caractère hétéroclite, n'en constituait pas moins un remarquable instrument d'action. Débarquant en 512/1118 à Mahdîya, Ibn Tûmart reprit le chemin de sa patrie d'origine, par une série d'étapes que jalonnait son zèle réformateur. A Bougie, il gagnait à sa cause le jeune 'Abd al-Mu'min, un Berbère des environs de Nédroma, au moment où lui-même s'apprêtait à aller chercher en Orient une science que l'Afrique du Nord paraissait incapable de lui donner. On le signale ensuite à

92. *Livre d'Ibn Tûmart*, 229 et 271.
93. *Livre d'Ibn Tûmart*, 363-373 et 377-400.

Tlemcen, à Oudjda, à Quercif, enseignant et multipliant les incidents sur son passage, laissant partout des groupes de disciples, à Fès, dont il se fait expulser, à Meknès et à Salé, où il ne fait que passer, s'efforçant de gagner Marakech à marches forcées. Continuant sa prédication, à la suite d'incidents mal connus, où la légende paraît se mêler à la réalité, il dut, pour échapper à la police de ʿAlî b. Yûsuf, quitter la capitale almoravide et chercher refuge dans la montagne berbère, où l'appui que lui donna le cheikh Abû Ḥafṣ ʿUmar [94] — compagnon désormais inséparable — fut décisif et où il put appeler les populations de l'Atlas à la révolte ouverte contre les Almoravides. En 518 ou 519 h., il s'installait dans le *ribâṭ* de Tinmel, s'efforçant d'organiser un État sur le modèle de celui du Prophète et de concilier les principes islamiques avec les traditions locales des tribus. Le Conseil des Dix fait penser aux Dix Élus de la tradition sunnite et les quarante délégués de tribus, qui, joints aux précédents, constituaient le Conseil des Cinquante, aux délégués (*naqîb*) que le Prophète chargea de préparer sa venue à Médine. Un corps hiérarchisé de *ṭolbâ* et de *ḥuffâẓ* complétait l'ensemble de l'organisation missionnaire. La lutte armée contre les Almoravides était présentée comme une obligation plus impérieuse encore que la lutte contre les Chrétiens et les autres infidèles. Mais Ibn Tûmart mourait à Tinmel le 29 *ramaḍân* 524/27 septembre 1130.

ʿAbd al-Muʾmin (1130-1163) et la fin des Almoravides. — Il devait appartenir à son successeur ʿAbd al-Muʾmin d'abattre le régime almoravide et de faire l'unité de l'Afrique du Nord musulmane [95]. Mais l'entreprise fut longue et difficile et il fallut, aux Almohades, une vingtaine d'années pour faire la conquête du Maroc, au prix de luttes souvent indécises, toujours sanglantes, et n'aboutissant souvent qu'à imposer une domination elle-même difficilement subie. La prise de Marrakech en 1147 — dix sept ans environ après la mort d'Ibn Tûmart — marquait l'écroulement de la dynastie almoravide, que la conquête laborieuse des plaines atlantiques du Maroc couronna.

La dynastie déchue n'en avait pas moins fortement marqué l'Islam maghribin, non seulement en éliminant du Maroc et du Maghrib central les restes de chiisme ou de khârijisme qui pouvaient y subsister, mais en contribuant à consolider, dans un pays qui devait lui rester jusqu'à nos jours fidèlement attaché, l'école malikite qui avait déjà été celle des Omeyyades, et sans pour autant faire obstacle au développement du soufisme. En 1109, sous le règne de ʿAlî b. Yûsuf, quelques œuvres de Ghazâlî, en particulier son traité sur la vivification des sciences religieuses, avaient été brûlées à Cordoue, bien que lui-même eût justifié la conquête de l'Espagne par Yûsuf b. Tashufîn [96]. Il ne semble pas cependant que, là encore, le soufisme, en tant que tel, quand il reconnaissait les obligations fondamentales de l'Islam et ne mettait pas en cause la légitimité du pouvoir établi, ait été en soi condamné. La critique fort vive des *fuqahâʾ* qui faisaient un métier de leur connaissance de la Loi, comme Ghazâlî la présentait, et les complaisances de cet auteur pour la théologie dogmatique (*kalâm*), auquel le traditionalisme s'opposait, contribuent à expliquer ce sursaut de fureur beaucoup plus que l'hostilité foncière du malikisme à toute forme de soufisme.

ʿAbd al-Muʾmin (m. 1163) et l'unité almohade. — Les Almoravides une fois vaincus, ʿAbd al-Muʾmin fit porter, à partir de 1149, le gros de son effort sur la conquête de l'Ifrîqiya. L'entreprise que compliquait la présence des tribus hilâliennes, fut longue et difficile. La victoire de Sétif, en 1152, permettait à ʿAbd al-Muʾmin d'associer à sa politique les vaincus de la veille. En 1159 la conquête de l'Ifrîqiya pouvait être considérée comme terminée. En Espagne aussi, où il intervenait sans toutefois s'engager à fond, ʿAbd al-Muʾmin étendait et consolidait son autorité. C'est à Salé, où il surveillait un nouveau rassemblement de troupes destinées à l'Espagne, qu'il mourut en 1163, après avoir pris le titre califien « d'émir des croyants » et réussi, pour la première fois depuis la chute des Omeyyades, à rassembler, sous une même autorité, les pays de l'Occident musulman. Son fils Abû Yaʿqûb Yûsuf (m. 1163-1184), qui lui succédait, vit l'apogée de la dynastie et fut amené à s'engager plus profondément dans les affaires espagnoles [97].

Les failles cependant ne manquaient pas dans l'immense édifice ainsi construit. Le point faible était l'Espagne où les

94. Sur Abû Ḥafṣ ʿUmar, l'ancêtre de la dynastie des Hafsides, cf. *Berbérie orientale*, I, 13-16. — E. LEVI-PROVENÇAL, *EI²*, I, 125.

95. ʿAbd al-Muʾmin (m. 1163) : E. LEVI-PROVENÇAL, *EI²*, I, 80-82 (*s. v.*).

96. *Histoire du Maroc*, I, 251 et les remarques de LEVI-PROVENÇAL, *EI²*, I, 401.

97. Sur Abû Yaʿqûb Yûsuf m. 580/1184, le protecteur d'Ibn Ṭufail, d'Ibn Rushd et du médecin Ibn Ẓuhr, cf. A. HUICI MIRANDA, *EI²*, 165-166.

Chrétiens conservaient les conquêtes réalisées à la chute des Almoravides et faisaient toujours peser le danger d'une reconquête. Un noyau almoravide se reconstituait aux Baléares. Des divisions subsistaient sur le plan dynastique dans la mesure où le mahdisme unitaire d'Ibn Tûmart tendait, avec 'Abd al-Mu'min, à prendre la forme d'une monarchie héréditaire. Les richesses de l'Empire almohade continuaient d'être drainées au profit de ses fondateurs. La réforme du Mahdî, qui aurait pu avoir pour effet de substituer, aux oppositions tribales, un nouveau principe d'unité, ne réussit, à aucun moment, à faire disparaître le particularisme des tribus, tant arabes que berbères, qui s'étaient soumises ou ralliées. Un gros effort missionnaire continuait d'être fait avec les *muḥtasib* et les *ḥuffâẓ*, les muezzins et les gens de *ḥizb*, prédicateurs plus spécialement chargés de commenter le Coran et le *Kitâb al-tauḥîd* d'Ibn Tûmart, mais le recours à la violence était parfois nécessaire pour maintenir l'unité du mouvement. Action missionnaire et action de coercition ne réussirent jamais à venir pleinement à bout des forces vives de l'Islam magrhibin : l'attachement à l'école de l'imâm Mâlik et aux formes populaires du soufisme.

CHAPITRE VIII

LE DERNIER SIÈCLE DU CALIFAT (575-656/1180-1258)

I. LES DERNIERS CALIFES

La politique d'al-Nâṣir (575-622/1180-1224). — La préoccupation maîtresse du calife al-Nâṣir fut de rétablir l'indépendance politique du califat, en le libérant de la tutelle saljûqide, et de reconstituer l'unité de la communauté autour de sa personne, successeur du Prophète et guide des croyants. Les moyens mis en œuvre donnèrent, à la politique du calife, un style nouveau [1].

L'initiative la plus originale fut l'organisation de la *futûwa*, que le calife plaça sous son autorité et qu'il transforma en une vaste franc-maçonnerie dont les membres se trouvaient liés, dans un système hiérarchisé, par leur serment d'allégeance au calife et par un idéal commun d'assistance fraternelle et de pureté morale [2].

Au service de sa politique, al-Nâṣir s'efforça d'associer les hommes les plus divers, non sans avoir, avec les uns ou les autres, des heurts parfois violents. On trouve, dans son entourage, des chiites, dont il fit parfois ses vizirs, comme Ibn al-Qaṣṣâb ou Ibn Mahdî al-'Alawî, des soufis, comme Abû-l-Ḥasan al-Harawî (m. 611/1215), qui paraît bien avoir été un de ses agents de renseignements, ou comme Abû Ḥafṣ al-Suhrawardî (m. 632/1234) [3]. On y trouve aussi des hanbalites, souvent sou-

1. Sur la politique du calife al-Nâṣir (575-622 h.), cf. Fr. TAESCHNER, *EI*, III, 920-921.

2. Cl. CAHEN, *Les débuts de la futuwwa d'al-Nâṣir*, dans *Oriens*, 1953. — *Histoire de l'Orient musulman*, 162-163.

3. Le chiisme irakien était toujours bien vivant. Abû-l-Sa'âdât al-Ḥillî (m. 601 h.), un commerçant de Bagdad qui professait les idées des duodécimains, revêtait chaque vendredi, nous dit-on, une côte de mailles et se mettait sur pied de guerre, attendant derrière la porte entr'ouverte de sa maison, pendant que les gens étaient en train de prier, le retour du mahdî Muḥammad b. al-Ḥasan al-'Askarî, afin de pouvoir lui prêter main forte. *B*, XIII, 41. — Voir aussi in *B*, XIII, 44 la biographie de l'émir Tashtikîn, de la région chiite de Ḥilla. — Les raisons pour lesquelles al-Nâṣir fait arrêter en 604 h. son vizir Ibn Mahdî

tenus par sa mère, dont l'influence, comme la piété, paraît avoir été grande ; c'est un hanbalite, Ibn al-Miʿmârî (m. 642 h.), qui se fit le théoricien de la *futûwa* comme le calife la comprenait [4].

Les succès et les échecs d'al-Nâṣir. — Cette politique ambitieuse, pour brillante qu'elle fût, se solda par un échec. Nâṣir finissait sans doute par vaincre, en 590/1194, Tughril II, le dernier des sultans saljûqides d'Irak, après bien des vicissitudes et des difficultés, libérant le califat d'une longue et pesante tutelle [5]. Mais, pour disputer à Takash, le prince des Khwârizmiens, les dépouilles des Saljûqides, il n'hésitait pas à accepter ou à solliciter l'aide des Mongols, qu'il contribuait à attirer dans les affaires du califat. L'écroulement de Takash, en 617/1220, marquait le début de la première grande offensive des Mongols, devant lesquels le califat allait se trouver bientôt fort isolé [6].

Le grand succès d'al-Nâṣir fut, en 608/1218, le ralliement des ismaéliens d'Alamût, dont le grand maître, Jalâl al-Dîn Ḥasan, descendait du fondateur de la secte. Comme témoignage de leur ralliement, les bâṭinîya d'Alamût se mirent, nous dit-on, à construire des mosquées, à s'acquitter ostensiblement des pratiques de la religion, à célèbrer, durant les nuits de *ramaḍân*, les prières des *tarâwîḥ*, à appliquer enfin les sanctions (*ḥudûd*) édictées par la Loi — engageant, nous dit-on encore, leurs frères de Syrie à les imiter [7]. Ce ralliement paraît bien cependant être resté sans lendemain. En 618/1221, quand Jalâl al-Dîn Ḥasan mourait, peut-être empoisonné, les bâṭinîya d'Alamût retournaient à leurs anciennes croyances et s'enfermaient de nouveau dans leur isolement politique et religieux.

Fait peut-être plus grave encore et significatif aussi de l'impossibilité de reconstituer cette unité communautaire dont il se voulait le guide indiscuté, le calife al-Nâṣir ne réussissait, à aucun moment, à tirer le chérif de la Mekkes, Qatâda b. Idrîs, de son splendide isolement [8]. A la mort du chérif, en 617/1221,

al-ʿAlawî n'apparaissent pas clairement ; d'aucuns accusent le vizir d'avoir prétendue au califat (*B*, XIII, 47).

4. Le *Kitâb al-futûwa* d'Ibn al-Miʿmârî (m. 642 h.) a été édité à Bagdad en 1958-1960, avec une importante introduction de Muṣṭafâ Jawâd.
5. M. Th. Houtsma, *EI*, IV, 871.
6. *B*, XIII, 86-91.
7. Sur le ralliement des bâṭinîya, cf. *B*, XIII, 62 et 96. — *EI²*, I, 364 (*Alamût*).
8. A. J. Wensinck, *EI*, III, 506-518 (*Mekka*). — *B*, XIII, 92-93.

il intervenait militairement en faveur de son fils, mais ne parvenait pas davantage à imposer, à ce dernier, la tutelle du califat.

Le calife al-Nâṣir devant l'Islam. — L'historiographie musulmane a été fort partagée sur al-Nâṣir ; aux jugements portés sur ce calife, l'idéologie de leurs auteurs n'est certes pas étrangère. Ibn al-Ṭiqṭaqâ, de sympathies chiites, le présente comme un chef d'État conscient de sa haute mission ; il insiste sur la magnificence de ses fondations et sur l'habileté prudente de sa gestion financière. Le chafiite Ibn al-Athîr (m. 632 h.) le dépeint au contraire comme un tyran versatile et souligne les contradictions de sa politique. « L'Irak, nous dit-il en substance, fut ruiné sous son règne et ses habitants se dispersèrent. Il fit construire des hospices pour les pèlerins et les supprima ; il abolit des taxes illégales puis il les rétablit. » — « Ses principales préoccupations, nous dit encore Ibn al-Athîr, étaient de tirer à l'arbalète, d'élever des pigeons, de réciter des vers érotiques et de collectionner des pantalons de chevalerie. » — « Les Persans l'accusent aussi, ajoute-t-il enfin, d'avoir attiré les convoitises des Mongols sur leur pays. » Ibn Kathîr, reprenant ce jugement, va plus loin encore ; il accuse le calife d'avoir appelé des chiites au pouvoir et, en favorisant le chiisme, d'avoir préparé la chute du califat [9].

Les trois derniers califes. — Les deux premiers successeurs d'al-Nâṣir sont favorablement jugés par l'historiographie sunnite ; tous deux pratiquèrent une politique sunnite sans sectarisme. Al-Ẓâhir (622-623) voulut faire revivre la sunna des deux ʿUmar : de ʿUmar b. al-Khaṭṭâb, le second calife, et de ʿUmar b. ʿAbd al-ʿAzîz, l'Omeyyade dont le chiisme respecte la mémoire. La brièveté de son règne ne lui permit pas de donner sa mesure [10].

Le grand titre de gloire d'al-Mustanṣir (m. 640/1242) fut la fondation de la Mustanṣirîya, inaugurée en grande solennité en 631/1234 ; destinée, avant tout, à l'enseignement du *fiqh*, selon les quatre grandes écoles sunnites qui étaient ainsi institutionnellement mises sur un pied d'égalité, la Mustanṣirîya, dotée de fondations importantes, faisait aussi une place à l'enseignement du hadîth, de la grammaire et de la médecine.

9. Pour les jugements sur le calife al-Nâṣir, cf. la notice de Taeschner, *op. cit.*, et *B*, XIII, 106 et 108.
10. Le calife al-Ẓâhir (m. 623/1226) : *B*, XIII, 107-108. — *Dhail*, II, 189-192. — *EI*, IV, 1257.

Un chiite, Ibn al-ʿAlqamî, en dirigea les travaux et un hanbalite en administra, pour un temps, la riche bibliothèque. Le calife al-Mustanṣir faisait d'autre part restaurer, à Sâmarrâ, le mausolée d'Abû-l-Ḥasan al-ʿAskarî et de son fils Ḥasan, les dixième et onzième imâms des duodécimains [11].

L'historiographie sunnite considère en revanche le dernier calife al-Mustaʿṣim (m. 656/1258) comme un homme faible et ignorant. Elle ne lui pardonne pas de n'avoir pas su faire face à la menace mongole et d'avoir confié le vizirat, depuis 642/1245, au chiite Ibn al-ʿAlqamî [12].

La prise d'Alamût par les Mongols. — Dans la grande invasion mongole qui commençait de déferler sur les provinces musulmanes, les ismaéliens d'Alamût furent parmi les premières victimes. En 654/1256 ils durent se rendre sans conditions et furent en partie massacrés ; leur fortifications furent détruites. Les ismaéliens du Dailam, du Qûmis et du Quhistân furent eux aussi en partie massacrés et leurs institutions dipersées. Leurs survivants ne devaient jamais parvenir à se réorganiser politiquement en un État indépendant, mais l'ismaélisme, qui trouva refuge dans l'Inde, ne disparut pas pour autant, conservant, jusqu'à nos jours, une étonnante vitalité sans rien abdiquer de son idéologie traditionnelle [13].

La fin du califat et le chiisme. — L'historiographie sunnite accuse parfois le vizir Ibn al-ʿAlqamî et le théologien Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, un ismaélien passé à l'imâmisme, d'avoir encouragé le souverain mongol Hûlâgû à marcher sur Bagdad et à renverser le califat sunnite [14]. L'accusation certes ne saurait être retenue sans autres preuves, d'autant que les nombreuses intrigues qui précédèrent la fin du califat abbasside n'ont pas encore livré leurs secrets, à supposer même qu'elles le fassent un jour. Mais elle ne saurait non plus être *a priori* écartée.

On ne peut, en effet, s'empêcher de remarquer que les conflits entre chiites et sunnites qui avaient si longtemps secoué la grande métropole irakienne et qui, depuis al-Nâṣir, avaient eu tendance à disparaitre, reprennent, à partir de 640/1248, avec une rare violence. L'année qui précéda la chute de Bagdad fut endeuillée par de nouveaux et sanglants incidents [15].

11. Mustanṣir (m. 640/1242) : *B*, XIII, 139-140 et 159. — *Duwal*, II, 110. — *EI*, III, 820.
12. Mustaʿṣim (m. 656/1258) : *B*, XIII, 159. — *EI*, III, 825.
13. *EI*², 364.
14. *MS*, II, 99-100. — *B*, XIII, 196.

On ne saurait non plus manquer d'être frappé par le fait que le chiisme des duodécimains allait bénéficier, sous les Ilkhâns de Perse et d'Irak, des coups que l'invasion mongole porta successivement à l'ismaélisme et au sunnisme. Le chiisme enfin, considéré dans son histoire, apparaît comme une de ces sectes élues qui surent travailler, alternativement ou conjointement, par une action de front ou une tenace infiltration, à construire, sur le plan temporel, cette préséance dont la révélation les avait investies sur celui de l'eschatologie et dont la privation était considérée, par elles, comme une frustration ou une persécution.

La prise de Bagdad par les Mongols. — Le 4 ṣafar 656/le 10 février 1258, en tout état de cause, les Mongols commandés par Hûlâgû, s'emparaient de Bagdad ; ils massacraient le calife et une partie de sa famille et plusieurs docteurs de la Loi, dont les trois fils d'Abû-l-Faraj ibn al-Jauzî. Le nombre des victimes fut certes exagéré par l'historiographie musulmane, mais, de toute évidence, considérable, comme fut grande aussi l'importance des destructions commises par les envahisseurs. Le *fatwâ* arraché aux docteurs de la Loi et proclamant qu'un infidèle juste valait mieux qu'un imâm injuste — *fatwâ* manifestement dirigé contre le califat abbasside — contribua à arrêter massacres et destructions en donnant, à la conquête mongole, un semblant de légitimation [16]. Mais le rattachement de l'Irak à un nouvel ensemble politique eut, entre autres conséquences, celle de le détacher des pays arabes avec lesquels il avait jusque là vécu en étroite symbiose. Bagdad perdait, d'autre part, la prééminence religieuse et politique que lui avait value, depuis tant de siècles, le privilège d'être le siège du califat. C'est dans les anciennes provinces arabes du califat, en Syrie et en Égypte, et dans le lointain Maghrib, que le sunnisme allait désormais trouver ses points d'appui les plus solides.

II. LE SUNNISME DES AYYOUBIDES

Le règne de Ṣalâḥ al-Dîn (569-589/1173-1193). — Le dernier siècle du califat fut aussi, en Syrie, celui des Ayyoubides dont

15. Sur la reprise de l'agitation chiite sur la fin du califat, à partir de 640 h., cf. les remarques de Dûrî, *EI*², I, 929, qui renvoie à *Kâmil*, X, 360 et XI, 271 et 344. — Pour les graves incidents de l'année 655 h., *B*, XIII, 196.
16. *Dhail*, II, 258, 261 et 262.

la politique religieuse mériterait d'être mieux étudiée et qui contribuèrent, pour une large part, à la restauration du sunnisme. La prise d'Alep, en 579/1183, permettait à Ṣalâḥ al-Dîn de reconstituer à son profit l'empire de Nûr al-Dîn[17]. Elle entraînait le déclin de l'importante minorité chiite qui résidait dans la grande métropole du Nord sans la faire toutefois disparaître. Il y eut des conversions au sunnisme, en particulier dans la famille des Banû Khashshâb, mais un des membres de cette famille, Ibrâhîm b. Khashshâb (m. 589 h.), était encore, à l'époque de Ṣalâḥ al-Dîn, une notabilité chiite fort respectée. Muḥammad b. ʿAlî al-Mâzandarânî (m. 588 h.) jouissait d'une renommée de savant qui avait de beaucoup dépassé les frontières de la Syrie du Nord[18].

La victoire de Ḥaṭṭîn en 583/1187 permettait à Ṣalâḥ al-Dîn de s'emparer de Jérusalem et des principales villes de Terre-Sainte. Les Francs de la 3e croisade reprenaient Saint-Jean d'Acre en 587/1191, mais leur succès était limité. Réduits à quelques districts côtiers, sans arrière-pays et sans moyens de communication directe, les États francs de Syrie paraissaient voués à une disparition prochaine quand la mort de Ṣalâḥ al-Dîn, en 589/1193, vint les sauver[19].

La politique religieuse de Ṣalâḥ al-Dîn. — Comme chez Nûr al-Dîn, la lutte contre les Francs s'accompagna d'un vigoureux effort en faveur du sunnisme, mais dans un style différent. Ṣalâḥ al-Dîn, comme beaucoup de Kurdes, était chafiite ; c'est le chafiisme, l'acharisme et le soufisme, qu'à l'exemple de Niẓâm al-Mulk il, encouragea le plus[20]. A la mort de Shahrazûrî (m. 572 h.), qu'il avait conservé, il confia le poste de grand-cadi à un autre chafiite, le cadi Ibn Abî ʿUṣrûn (m. 585 h.), puis, après ce dernier, à Ibn al-Zakî (m. 598 h.)[21].

Directeur de plusieurs collèges à Damas, Ibn al-Zakî était un disciple de Ghazâlî qui portait au hanbalisme une vigoureuse hostilité, tout en étant un adversaire résolu du *kalâm*, de la *falsafa* et de l'ismaélisme. Le prédicateur de la mosquée des

17. SOBERNHEIM, *EI*, III, 87-92. — (sur *Saladin*). — Voir aussi les remarques de J. SAUVAGET, dans *Alep*, 129-131 et l'importante notice de Cl. CAHEN, sur les *Aiyûbides* in *EI*², I, 820-830.
18. Sur le chiisme à Alep on trouvera de précieux renseignements dans *Târîkh Ḥalab* du cheikh Râghib al-Ṭabbâkh.
19. *B*, XIII, 323-326.
20. Ṣalâḥ al-Dîn, en fondant le *Dâr saʿîd al-suʿadâʾ*, dont le supérieur a la haute main sur les soufis du royaume, entend en effet s'appuyer, non seulement sur le monde des *fuqahâʾ*, mais encore sur celui des *fuqarâʾ*.
21. Sur Ibn Abî ʿUṣrûn (m. 585 h.), *B*, XII, 333-334.

Omeyyades, al-Daulaʿî (m. 598 h.), formé à la Niẓâmîya de Bagdad, vouait au chafiisme et à l'acharisme un attachement non moins sectaire[22].

Ṣalâḥ al-Dîn encouragea aussi les sciences du hadîth. En 572 h. il assistait, à Alexandrie, aux cours d'al-Silafî (m. 576 h.), traditionniste originaire d'Ispahan qui était venu enseigner sous les derniers Fâtimides. De passage à Alexandrie encore, en 577 h., il étudiait le *Muwaṭṭâʾ* de l'imâm Mâlik sous la direction d'Ibn ʿAuf, un docteur malikite en renom[23].

Ṣalâḥ al-Dîn eut, d'autre part, à son service un docteur hanbalite fort connu, Ibn al-Najâ (m. 599 h.), dont il estimait le loyalisme et la sagacité. En 583/1187, dans Jérusalem reconquise, après la *khuṭba* prononcée par Ibn al-Zakî, Ibn al-Najâ fut convié à célébrer, à son tour, cette grande victoire de l'Islam et du sultan. Le hanbalisme, d'autre part, se développait en Syrie. Les Banû Qudâma, d'origine palestinienne, s'étaient, nous l'avons vu, installés à Damas, où deux des leurs, le traditionniste ʿAbd al-Ghanî (m. 600 h.) et le jurisconsulte Muwaffaq al-Dîn (m. 622 h.), n'allaient pas tarder à s'illustrer[24].

Ṣalâḥ al-Dîn et l'ismaélisme. — Dès le début de son règne Ṣalâḥ al-Dîn se heurtait aux ismaéliens de Syrie dont le grand-maître, Sinân (m. 589 h.), qui relevait d'Alamût, constituait une puissance avec laquelle il fallait compter[25]. En 571/1176, alors qu'il s'attardait à conquérir la Syrie du Nord dont la capitale Alep n'était pas encore tombée, quatre *fidâwîya*, à la solde de Sinân, l'attaquèrent à Mambij, dont il était venu recevoir la soumission, et le blessaient à la cuisse. Après son échec devant Alep, en 572 h., le sultan menait campagne contre les ismaéliens du Jabal Bakrâ ; il assiégeait Maṣyaf mais, ne réussissant pas à prendre la citadelle, il ne poussait pas plus avant les opérations entreprises[26].

Bien des raisons pouvaient l'inciter à la prudence. Les Francs avaient lancé des expéditions de pillage dans la Biqâʿ et sans doute le sultan ne se sentait-il pas assez puissant pour affronter, tout à la fois, Alep, les ismaéliens et les Croisés. On peut penser aussi qu'une politique de compromis pouvait lui paraître,

22. Sur ces deux théologiens, *B*, XIII, 32 et 33.
23. *B*, XII, 296 et 308.
24. *B*, XII, 323-326 et, pour les Banû Qudâma, notre introduction au *Précis de droit d'Ibn Qudâma*.
25. *Syrie du Nord*, 353-354. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 140 (sur Râshîd al-Dîn Sinân). — *Falak dauwâr*, *op. cit.*, 207-221.
26. En 571 : *B*, XII, 293.

temporairement tout au moins, plus opportune. Son oncle maternel, Shihâb al-Dîn Maḥmûd, alors émir de Hama, intervint, selon certains récits, en faveur des ismaéliens de la Syrie centrale avec lesquels il était soucieux d'entretenir des relations de bon voisinage [27]. Les ismaéliens, de 572 à 589 h., n'entreprirent aucune action contre le régime ayyoubide et, lors de l'arrivée de la 3e Croisade, leur intervention, aux côtés des Francs, n'est pas signalée, bien que l'hérésiographie sunnite les accuse d'avoir toujours et systématiquement pris le parti des ennemis de l'Islam.

L'exécution de Suhrawardî. — C'est sur la fin du règne de Ṣalâḥ al-Dîn, en 587/1191, que l'historiographie situe l'exécution d'al-Suhrawardî, le fondateur de l'*ishrâq*, de la philosophie orientale des lumières. Les circonstances de cette exécution font l'objet de versions divergentes. Enfermé, selon les uns, à la citadelle d'Alep, Suhrawardî y serait mort de faim, tandis que, pour d'autres, il aurait été décapité au Caire, où il avait été expédié, sur l'ordre du sultan [28].

L'homme est mal connu. Les quelques renseignements donnés sur lui par un de ses premiers disciples, Shams al-Dîn al-Sharazûrî (m. 680), dont le témoignage est relativement tardif, laissent dans l'ombre bien des points importants.

Né à Suhraward, en Médie, entre 545 et 550, d'origine iranienne, Suhrawardî eut pour principal maître Majd al-Dîn al-Jîlî, dont Fakhr al-Dîn al-Râzî fut aussi un des disciples. C'est à Marâgha, en Adharbaijân, qu'il se forma, étudiant le *fiqh* et la *falsafa*. On le signale ensuite à Ispahan et à Mardîn. A Kharbût, dans le Diyâr Bakr, où il séjourna, il entra en relations avec l'émir 'Imâd al-Dîn Qilij Arslân auquel il dédia un de ses ouvrages. Les raisons qui l'amenèrent à Alep, qui était encore, au début des Ayyoubides, une ville en grand partie chiite, demeurent obscures.

Les circonstances dans lesquelles le procès se déroula font l'objet de récits sommaires et peu concordants. Un des plus anciens témoignages est celui d'un contemporain, 'Imâd al-Dîn al-Iṣfahânî (m. 597/1201) qui fit, dans les services de la chancellerie ayyoubide, une brillante carrière. Ce sont les docteurs de la Loi d'Alep qui, dans son récit, portent la responsabilité des poursuites. Convoqué, par eux, pour discuter de problèmes touchant au *fiqh* et aux *uṣûl*, Suhrawardî, nous dit-on, confondait ses contradicteurs par sa maîtrise de la dialectique. Pleins de rancœur, les docteurs de la Loi conviaient le cheikh à une discussion publique, dans la grande mosquée d'Alep. Sommé de répondre à la question de savoir si Dieu était capable d'envoyer un nouveau prophète, Suhrawardî répondait par l'affirmative. Un procès-verbal était aussitôt établi, prenant acte du caractère hérétique d'une semblable proposition qui, sous couleur de vouloir défendre la toute-puissance divine, méconnaissait que Dieu lui-même avait fait clairement savoir que Muḥammad était le dernier en date de ses prophètes. Ṣalâḥ al-Dîn, dès la réception du procès-verbal, ordonnait de faire mettre à mort le renégat et de brûler ses livres [29].

Ibn Abî Uṣaibi'a (m. 668/1270), qui écrivait sur la fin des Ayyoubides, rapporte, dans son histoire des médecins, un récit quelque peu différent. C'est le sultan d'Alep, al-Malik al-Ẓâhir, un fils de Ṣalâḥ al-Dîn, qui convoque les docteurs de la Loi pour une controverse avec Suhrawardî — controverse au cours de laquelle ce dernier a le dessus. Profondément humiliés par leur défaite, les *fuqahâ'* montent une cabale contre le cheikh, l'accusent d'être un *zindîq* et obtiennent du Sultan sa condamnation [30].

Ibn Taimîya (m. 728/1328), qui écrivait un peu plus tard mais qui s'est beaucoup intéressé à Suhrawardî, nous donne, sur ce dernier, un jugement qui précise les raisons de son exécution. Suhrawardî, nous dit-il, prétendait être un prophète. Il avait réuni en lui le *naẓar* et le *ta'alluh* : la philosophie spéculative du péripatétisme, tel que l'avait défini Ibn Sînâ, et la théosophie mystique. Il avait, d'autre part, adopté les idées des bâṭinîya et avait une connaissance approfondie de la philosophie des Grecs et des Persans. Il donna, dans son système, une importance excessive à la notion de lumières, se rapprochant ainsi de l'ancienne religion de Zoroastre. Il était enfin fort versé en matière de magie et d'alchimie. C'est sous l'accusation de *zandaqa*, conclut Ibn Taimîya, que les Musulmans le tuèrent à Alep, à l'époque de Ṣalâḥ al-Dîn [31].

27. *B*, XII, 295. — En 573, le vizir de Bagdad, qui se rend en pèlerinage, est assassiné par un fidâwî. — *Duwal* (*sub anno*).
28. Sur Suhrawardî d'Alep et sa postérité spirituelle, cf. *Histoire de la philosophie musulmane*, 284-304 et 360-361. Édition de son *Kitâb al-ishrâq* et de sa profession de foi dans *Œuvres philosophiques et mystiques*, Paris, 1952. — Voir aussi, les *Hayâkil al-nûr*, édition du Dr Muhammad Abû Rayân, Le Caire (s. d.). — *Târîkh Ḥalab*, IV, 292-304.

29. *Hayakil al-nûr*, introduction, 11.
30. *Ibidem*, 10.
31. Jugements d'Ibn Taimîya sur Suhrawardî al-Maqtûl, in *MS*, I, 149-150 et *Fatâwâ*, V, 63.

La mort de Sinân. — C'est sur la fin du règne de Ṣalâḥ al-Dîn, en 589, que mourut Sinân, le chef des ismaéliens de Syrie. L'historiographie sunnite l'a sévèrement jugé. Envoyé par le grand-maître d'Alamût, nous dit Dhahabî, pour prendre le commandement des citadelles de la Montagne, Sînân était un *zindîq*, qui faisait étalage d'ascétisme et de piété, mais qui, en réalité, autorisait les choses interdites par la Loi. Il est encore accusé, comme beaucoup d'autres schismatiques, de s'être adonné à l'alchimie et d'avoir eu recours à des pratiques de charlatanisme pour gagner ou conserver des adhérents [32]. Ṣalâḥ al-Dîn suivit de peu Sinân dans la mort, au moment où il s'apprêtait à aller faire la conquête de l'Irak [33].

Les successeurs de Ṣalâḥ al-Dîn. — C'est à un renforcement du sunnisme que les successeurs de Ṣalâḥ al-Dîn travaillèrent, encourageant la fondation de collèges pour les docteurs de la Loi (*fuqahâ'*) et de couvents pour les soufis (*fuqarâ'*). Les plus importants d'entre eux eurent leur politique. Al-Malik al-ʿAzîz, le sultan d'Égypte, qui entra en conflit avec son frère al-Afḍal à Damas et envoya une ambassade au calife al-Nâṣir pour lui demander la succession de son père, projetait, en 595, de faire expulser les hanbalites d'Égypte et incitait ses frères à prendre la même mesure dans leurs États [34]. Cette politique avait pour inspirateur un chafiite égyptien, Shihâb al-Dîn al-Ṭûsî (m. 596 h.), dont le maître, Muḥammad b. Yahyâ al-Nîṣâbûrî (m. 548 h.), un disciple sectaire de Ghazâlî, avait répandu, chez de nombreux jurisconsultes d'Irak, de Syrie et d'Égypte, un acharisme militant et exclusif [35]. La mort soudaine d'al-ʿAzîz arrêta le projet, mais la persécution du hanbalisme, par les autres écoles sunnites, rebondissait à Damas, sur la fin de l'année 595, dans les troubles dynastiques qui sévissaient alors.

Bien différente s'avère la politique d'al-Muʿaẓẓam (594-624 h.), qui tout en étant lui-même un hanafite fort lettré, soutenait le hanbalisme [36]. C'est ainsi qu'il laissait construire, à Damas, la grande mosquée des hanbalites dont l'achèvement fut rendu possible par la générosité du prince d'Irbil Kökbörî (m. 630 h.), dont la femme, Rabîʿa Khâtûn (m. 643 h.), la sœur de Ṣalâḥ al-Dîn, fera construire plus tard, à Damas, un important collège hanbalite, l'élégante Ṣâḥbîya [37].

Al-Malik al-Ashraf (626-635) s'orienta, à Damas, dans une voie différente. C'est à lui que l'on doit, en 628 h., la fondation d'une importante école pour l'enseignement du hadîth, la célèbre Ashrafîya, et, quelques années plus tard, de la mosquée du Repentir qui s'élevait sur un ancien lieu de débauche. Protecteur du soufisme, al-Malik al-Ashraf devint, à Damas, le disciple du cheikh Ibn ʿArabî [38].

Al-Malik al-Kâmil (596-635) eut en Égypte une politique culturelle fort active. Il fit construire, au Caire, une maison pour l'enseignement de la tradition, la Kâmilîya, et restaurer la tombe de l'imâm Shâfiʿî. Si l'on en croit Suyûṭî, qui préfère la politique d'al-ʿAzîz, al-Malik al-Kâmil apporta une attention toute particulière à la Sunna. Il avait reçu une licence d'enseignement du traditionniste al-Silafî et Abû al-Qâsim al-Ṣafrawî (m. 636 h.) composa, pour lui, un recueil de quarante hadîths [39]. Son fils, Najm al-Dîn Aiyûb (637-647), qui fut le dernier grand souverain ayyoubide d'Égypte, inaugurait, en 641 h., au Caire la Ṣâliḥîya, pour l'enseignement du *fiqh* selon les quatre grandes écoles sunnites [40].

Le chiisme et le sunnisme à Alep. — A Alep cependant, le chiisme constituait, dans la vie de la cité, un élément non négligeable. Plusieurs docteurs de la Loi éminents, sous les Ayyoubides, appartenaient à cette école. Ḥasan al-Ḥusainî (m. 620) laissa la réputation d'un docteur versé dans la connaissance de l'exégèse coranique, du *fiqh* imâmite et de l'histoire [41]. Son contemporain Ibn Abî Ṭaiy (m. 630) s'imposa par son

32. Râshid al-Dîn Sinân en 589 à Maṣyâf. — *Duwal*, II, 74. — *Falak dauwâr*, *op. cit.*, 221.
33. Ibn Kathîr nous affirme en effet, dans la notice qu'il consacre à Ṣalâḥ al-Dîn, que ce dernier s'apprêtait à aller faire la conquête de l'Irak et de la Perse. *B*, XIII, 2.
34. Politique d'al-Malik al-ʿAzîz : *B*, XIII, 18. — *Précis de droit d'Ibn Qudâma*, introduction.
35. Sur Shihâb al-Dîn al-Ṭûsî (m. 596) : *B*, XIII, 24. — *Ḥusn al-muḥâḍara*, I, 185. — *Shadharât*, IV, 327-328.
36. Politique religieuse d'al-Muʿaẓẓam (m. 624) : *Précis de droit d'Ibn Qudâma*, introduction.
37. *B*, XIII, 136 et 170.
38. Osman Yahia, *Le Livre des théophanies d'Ibn ʿArabi*, XXXI (thèse complémentaire manuscrite).
39. *Ḥusn al-muḥâḍara*, I, 33. — Al-Malik avait fait construire la Kâmilîya, pour l'enseignement du hadîth, à la demande des traditionnistes conservateurs inquiets de l'ascendant des écoles de théologie acharites fondées par Ṣalâḥ al-Dîn. Le premier directeur de la Kâmilîya, Ibn Diḥya (622-633 h.), était anti-hallâjien. — L. Massignon, dans *Mémorial Lévi-Provençal*, II, 663.
40. Sur Najm al-Dîn Aiyûb (m. 647), cf. Sobernheim, *EI*, III, 112 114. — La Ṣaliḥîya, commencée en 639, fut terminée en 641 h. *Ḥusn*, I, 35-36.
41. Le chiite alepin Ḥasan al-Ḥusainî (m. 620) : *Târîkh Ḥalab*, IV, 343.

œuvre de théologien et d'historien [42]. Le fils de Saladin, al-Malik al-Ẓâhir (m. 612 h.), ménagea le chiisme. Le dernier prince ayyoubide d'Alep, al-Malik al-Nâṣir Yûsuf (634-659), faisait restaurer les deux grands sanctuaires chiites du cheikh Muḥassin et de Ḥusain [43].

Les querelles ne manquèrent pas entre jurisconsultes de différentes écoles, surtout entre hanafites et chafiites, qui appartenaient souvent à des familles ethniques différentes, sans qu'il faille chercher, dans ces différences d'origines, la raison de ces oppositions. Plusieurs docteurs éminents de l'époque ayyoubide appartinrent au sunnisme alépin. ʿAlî al-Harawî (m. 611/1215), l'auteur d'un guide des lieux de pèlerinage, fut aussi au service du calife al-Nâṣir [44]. L'historien Ibn al-ʿAdîm (m. 660/1262) dont l'énorme *Bughya* devrait voir enfin le jour, était un hanafite qui séjourna à Damas un certain temps et mourut au Caire [45]. ʿIzz al-Dîn ibn Shaddâd (m. 684/1285) naquit à Alep en 613 h., y fit carrière dans la chancellerie ayyoubide, et se réfugia au Caire lors de l'invasion mongole de l'année 658/1260 [46].

L'invasion mongole de la Syrie. — Les Mongols, après la prise de Bagdad, avaient continué leur avance, marchant sur la Jazîra et la Syrie, où leur offensive prenait parfois l'allure d'une attaque contre le sunnisme. Le général Katbughâ, un turco-mongol nestorien, une fois maître d'Alep, faisait incendier la grande mosquée, mais respectait les établissements chiites, la synagogue et les églises [47]. Il s'emparait de Damas sans résistance et la citadelle capitulait ; l'amân fut accordé à la population. Mais la conquête de la ville pouvait être interprétée comme un événement dont l'Islam faisait les frais : le prince Bohémond en personne avait assisté à la chute de la cité, et les Chrétiens de Damas, « promenant une croix dans les rues de la ville, nous dit-on, obligeaient les gens à se lever

42. Ibn Abî Taiy (m. 630) : *Târîkh Ḥalab*, IV, 369-378.
43. J. SAUVAGET, *Alep*, 150 et surtout *Deux sanctuaires chiites d'Alep*, dans *Syria*, 1928, 224 et 320. — L'exemple du chérif Aḥmad al-Ḥusainî (m. 653) montre qu'à la veille de l'avènement des Mamlûks, le chiisme alépin, bien que réduit, conservait plus de vitalité qu'on ne le pense communément. *Târîkh Ḥalab*, IV, 441.
44. ʿAlî al-Harawî (m. 611) : Mme J. S. SOURDEL-THOMINE, *Guide des Lieux de pèlerinage*, Damas, 1953 et 1957.
45. Ibn al-ʿAdîm (m. 660 h.) : *EI*, II, 746-747.
46. ʿIzz al-Dîn ibn Shaddâd (m. 684 h.) : *G*, I, 634.
47. *Syrie du Nord*, 705-706. — *Târîkh Ḥalab*, IV, 452.

sur son passage, annonçant le triomphe de la religion du Christ [48]. »

Les Mamlûks en Syrie. — Les Mongols s'emparaient de Baʿlabakk et de Naplouse, mais n'attaquaient pas l'Égypte, où les Mamlûks avaient consolidé leur pouvoir. Le sultan Quṭuz qui attendait, pour passer à la contre-attaque, que Hûlâgû fût retourné en Jazîra, remportait sur les Mongols, le 25 *ramaḍân* 658/3 septembre 1260, dans le Baisân, à ʿAin Jâlût, une victoire décisive, qui ne fit certes pas disparaître le danger mais l'écartait pour de nombreuses années [49]. A l'annonce de cette nouvelle, la population de Damas pillait le quartier chrétien et incendiait la grande église. Après l'assassinat de Quṭuz et avec l'avènement de Baibars, le centre du sunnisme passait d'Irak en Syrie et en Égypte, solidement unifiées sous une même autorité [50].

III. LE SUNNISME NORD-AFRICAIN ET LA FIN DES ALMOHADES

Les derniers Almohades. — En Afrique du Nord le sunnisme renforçait aussi ses positions. Le mouvement almohade avait continué sur sa lancée sous Abû Yaʿqûb Yûsuf (558-580/1163-1184), le successeur de ʿAbd al-Mu'min [51]. Son fils Yaʿqûb al-Manṣûr (m. 595/1198) avait peine à contenir la poussée chrétienne en Portugal et en Castille ; déjà le retour à un sunnisme plus strict se dessinait. D'abord malikite, Yaʿqûb al-Manṣûr était passé au ẓâhirisme, puis avait adopté le chafiisme, choisissant plusieurs cadis parmi les partisans de cette école. Ṣalâḥ al-Dîn lui avait écrit pour lui demander aide contre les Francs, mais, n'ayant pas été salué du titre d'émir des croyants, le souverain almohade, irrité, ne répondit pas à la demande ; il eût été, au demeurant, bien incapable de la satisfaire [52].

Sous Muḥammad al-Nâṣir (m. 613/1213), le régime commençait à plier sous le poids des difficultés intérieures et les coups de la reconquête chrétienne. Las Navas de Tolosa, en 1212, en sonna le glas [53]. Mais c'est seulement sous al-Maʿmûn (624-

48. *Syrie du Nord*, 706. — *Duwal*, II, 122. — *B*, XIII, 219.
49. *EI*², I, 810 (*ʿAin Jâlût*).
50. Pillage du quartier chrétien : *Duwal*, II, 123. — *B*, XIII, 219.
51. Abû Yaʿqûb Yûsuf (m. 580/1184) : *EI*², 165-166.
52. Yaʿqûb al-Manṣûr (m. 595/1198) : *Histoire du Maroc*, I, 332-333. — *B*, XIII.
53. Muḥammad al-Nâṣir (m. 613/1213) : *Histoire du Maroc*, I, 342. — *EI*, III, 927. — *B*, XIII, 19.

629/1227-1232) que la rupture fut solennellement proclamée avec la doctrine des Almohades ; le nom du *mahdî* disparut des monnaies et des actes officiels [54].

Les jours de la dynastie étaient désormais comptés. En 633/1236 Yaghmurâsân, à Tlemcen, rejetait l'autorité almohade et fondait le royaume 'Abd al-wadite du Maghrib central [55]. En 634/1237, Abû Zakariyâ, le gouverneur almohade d'Ifrîqiya, se faisait publiquement reconnaître comme souverain indépendant et prenait Tunis pour capitale [56]. En 668/1269 enfin, les Banû Marîn, dont les progrès étaient depuis longtemps menaçants, s'emparaient de Marrakech et mettaient le point final à la dynastie almohade [57].

Le renforcement du malikisme, qui suivit l'affaiblissement puis la disparition du régime almohade, tout en laissant de larges possibilités d'essor à la théologie acharite, s'accompagnait d'un développement du soufisme dont les confréries allaient connaître leur âge d'or. Le maraboutisme, plus vivant qu'en Orient, gagnait des couches de plus en plus profondes de la piété populaire. La philosophie qui, sous les premiers Almohades, avait bénéficié d'appuis officiels, eut à pâtir de la prépondérance grandissante des docteurs de la Loi et, dans une large mesure aussi, du soufisme populaire. Rien ne montre mieux les difficultés de cette discipline que la manière dont ses deux plus illustres représentants, Ibn Ṭufail (m. 581/1185) et Ibn Rushd (m. 595/1198), qui avaient cependant joui de la protection d'Abû Ya'qûb Yûsuf, comprirent les rapports de la *falsafa* et de la *sharî'a*, de la philosophie et de la Loi révélée.

Le roman philosophique d'Ibn Ṭufail. — Ibn Ṭufail reste avant tout, devant la postérité, l'auteur du roman philosophique de *Ḥaiy b. Yaqẓân*, le « Vivant fils du Vigilant », l'une des œuvres en prose les plus exquises de la littérature arabe [58]. On en connaît le thème. Ḥaiy, né sur une île déserte grandit d'abord sous la protection d'une gazelle, qui l'allaite et lui donne les premiers rudiments de son éducation. Il réussit ensuite, par les seuls efforts de sa raison et de son esprit d'observation, à reconstruire le système des techniques et des sciences, puis à s'élever à la connaissance d'un Dieu unique, voulant, sage, savant et miséricordieux, à prendre enfin conscience de son âme, substance immatérielle et incorruptible, qui ne peut placer son bonheur que dans la contemplation de l'Être parfait. Ce bonheur ne peut lui-même être atteint que par la mise en pratique d'une morale de détachement et d'ascèse.

54. Al-Ma'mûn (m. 629) : *EI*, III, 237. — *Histoire du Maroc*, I, 354 et 362-365.
55. Yaghmurâsan et les 'Abd al-Wadides : G. Marçais, *EI²*, 96-97.
56. Abû Zakariyâ (en 634), *EI*, I, 321 et II, 229-231. — *Berbérie orientale, passim.*
57. Prise de Marrakech par les Banû Marîn en 668/1269 : *EI*, I, 321. — G. Marçais, *EI*, III, 527-530 (sur *Mérinides*).
58. Ibn Ṭufail (m. 581/1185) : *Islamic philosophy and theology*, 139-140. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 327-333.

C'est à une même conclusion que parvient, dans sa retraite, en méditant non plus sur la création divine (*khalq*) mais sur l'ordre (*amr*) de Dieu, c'est-à-dire sur la Loi (*sharî'a*), le deuxième héros du roman, Absâl, le pieux sectateur d'une religion révélée, qui vit dans une île voisine, mais peuplée, et dont le chef, Salâmân, au demeurant son ami, s'en tient, pour guider la cité, au sens exotérique et social de la Loi.

Absâl, rompant avec Salâmân, rejoint Ḥaiy dans son île. Les deux hommes, après avoir confronté leurs propres expériences, en arrivent à cette conclusion que la religion exotérique et révélée et la religion ésotérique et rationnelle ne sont que les deux faces d'une même vérité. Ils décident d'aller trouvers Salâmân, pour le lui faire comprendre, et obtenir de lui que ces deux formulations de la même religion coexistent en paix dans la cité. Mais ils se heurtent à une incompréhension obstinée et s'en retournent dans leur île déserte, pour s'y livrer à la contemplation, tandis que le peuple, sous la conduite de son chef, continue de vivre d'apparences et de symboles dont le véritable sens lui échappe. Cette décision de rupture finale exprime toute l'amertume du philosophe qui, se sentant étranger dans sa communauté, n'a plus d'autre ressource que d'aller chercher son salut dans une vie méditative et solitaire — non par la faute de la Loi révélée ou de la philosophie, mais par le fait de l'incompréhension des hommes.

Ibn Rushd philosophe et juriste. — C'est sur la *sharî'a* elle-même, plus méthodiquement que ne l'avaient fait ses prédécesseurs, qu'Ibn Rushd, pour sa part, fonde la légitimité de la *falsafa* [59]. La Loi divine est une, comme la vérité, et, comme elle, s'adresse à l'universalité des hommes. « Il faut que tu saches, écrit-il, que la Loi divine n'a d'autre but que d'enseigner la vraie science et la vraie pratique. La vraie science,

59. L. Gauthier, *Ibn Rochd* (*Averroès*), Paris, 1948. — M. Allard, *La notion de création chez Averroès*, *BEO*. — S. van den Bergh, traduction anglaise du *Tahâfut al-tahâfut*, Londres 1954. — G. F. Hourani, édition du *Faṣl al-maqâl*, Leyde, 1959 et traduction anglaise, Londres 1962. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 334-342.

c'est la connaissance de Dieu et de toutes les choses telles qu'elles sont, spécialement de la Loi religieuse, de la béatitude et des tourments de l'autre vie. La vraie pratique consiste à acccomplir les actions qui procurent de la béatitude et à éviter celles qui procurent les tourments. La connaissance de ces actions est ce qu'on nomme la science pratique. Les actions sont de deux sortes. Les unes sont des actions extérieures, corporelles, et la science dont elles sont l'objet est celle que l'on nomme le *fiqh*. Les autres sont des actions psychiques, comme la gratitude, la patience et les autres dispositions morales que la Loi divine recommande ou défend ; la science dont elles sont l'objet est celle que l'on nomme la sciences de la vie future ». De ce passage fondamental, on retiendra que la Loi divine, en tant que principe de connaissance, embrasse celle de Dieu et du monde — théodicée, cosmogonie et eschatologie —, et, qu'en tant que principe d'action, elle comprend tout ensemble le *fiqh*, l'éthique et le soufisme.

Par le fait même qu'elle se propose de faire parvenir son enseignement à tous les hommes, la Loi religieuse se doit de tenir compte des facultés de ceux auxquels elle apporte son message. La vérité est une, mais on peut obtenir l'assentiment des hommes par trois catégories d'arguments, oratoires, dialectiques ou démonstratifs, qui correspondent eux-mêmes à trois attitudes d'esprit fondamentales : le fidéisme des gens du hadîth, qui se contentent d'images et de symboles, la dialectique du *kalâm*, plus soucieuse de controverses que de véritables certitudes, et le rationalisme des philosophes, avides avant tout de certitude logique. La vérité, en d'autres termes, pourra s'exprimer à l'aide d'images et de formulations concrètes accessibles à tous, comme elle pourra aussi s'exprimer sous une forme intellectualisée et abstraite, où les esprits les plus superficiels se contenteront d'interprétations possibles mais discutables, tandis que les philosophes iront au cœur de la vérité par la démonstration rationnelle.

La philosophie peut d'autant moins s'opposer à la Loi religieuse qu'elle consiste dans le degré le plus élevé d'intellection de cette Loi. Elle doit même prendre appui sur elle, dans sa recherche métaphysique, car on ne saurait concevoir qu'une philosophie ignorant systématiquement tout des vérités révélées puisse aboutir à de meilleurs résultats qu'une philosophie préparée à sa tâche par la connaissance et la méditation de ces données. Le mal ne peut pas venir de la philosophie, en tant que telle, mais des erreurs des philosophes, faisant un usage imparfait de leur raisonnement, et plus encore d'esprits inaptes à la comprendre.

C'est en sacrifiant, dans une large mesure, Fârâbî et Ibn Sînâ qu'Ibn Rushd parvient à sauver la philosophie. Mais, tout en les critiquant, c'est en recourant à un argument tiré de la Loi qu'il les défend contre les attaques de Ghazâlî. Le hadîth qui fonde la légitimité de l'*ijtihâd*, de l'effort personnel, accorde une double récompense au *mujtahid* qui arrive à la vérité et une récompense simple à celui qui se trompe. Fârâbî et Ibn Sînâ n'ont fait que chercher à interpréter le Coran dans le sens qu'ils estimaient devoir lui donner. L'insuccès de leurs recherches ne diminue en rien la légitimité de leurs efforts. On saurait d'autant moins les blâmer que les thèses incriminées par Ghazâlî sont loin d'avoir été condamnées par l'unanimité des docteurs de la Loi. L'accusation portée contre ces deux philosophes apparaît d'autant moins fondée que Ghazâlî, par les incertitudes de sa propre pensée, acharite avec les acharites, soufi avec les soufis, philosophe avec les philosophes, a, en définitive, jeté l'indécision et la corruption chez de nombreux Musulmans.

Après avoir fondé la légitimité de la *falsafa* et critiqué, tout en les défendant, Fârâbî et Ibn Sînâ, Ibn Rushd s'efforce de rétablir, contre ces deux philosophes, l'aristotélisme qu'ils ont déformé et qu'il tient pour l'expression par excellence de la vérité philosophique. Mais, dans la mesure où il continue de considérer comme authentiques les écrits néo-platoniciens attribués à Aristote, il lui est bien difficile, en dépit d'intuitions passagères et de sa critique de la théorie de l'émanation, de se dégager entièrement de l'apport de ses deux grands prédécesseurs.

S'il se sépare d'eux encore, c'est non seulement sous l'influence de modèles grecs différents, mais aussi sous celle de sa propre formation religieuse à l'intérieur de l'Islam. S'il propose, de Dieu, une définition philosophique fort voisine de celle de Fârâbî et d'Ibn Sînâ, il a aussi donné, dans des écrits destinés à un plus large public, en particulier dans ses *Manâhij al-adilla*, une définition de l'unité divine et, plus généralement de son propre *credo*, dans les cadres et le style mêmes du *kalâm*. « Si Ibn Sînâ, nous dit Ibn Taimîya, a été formé parmi des théologiens dogmatiques niant les attributs de Dieu, et Abû-l-Barakât, à Bagdad, parmi les gens du hadîth, Ibn Rushd, lui, l'a été parmi des théologiens kullâbîya »[59 bis].

59 bis. *MS*, I, 98.

La doctrine d'Ibn Rushd, comme celle de Fârâbî, mais en un sens différent, aboutit à une politique : à une politique nourrie non seulement de l'*Ethique à Nicomaque* ou de la *République* de Platon qu'il avait longuement commentée et à laquelle il empruntait quelques idées réformistes, sṛɐɯ aussi des prescriptions du *fiqh* dans lequel il avait été formé et dont il fut un éminent professionnel [60]. Le philosophe ne peut se livrer, dans un cercle d'initiés, à ses spéculations favorites que dans la mesure où lui-même respecte la Loi révélée et travaille à la faire mieux comprendre. La diffusion de vérités philosophiques parmi des esprits incapables de les saisir serait une source de troubles et d'anarchie. Ibn Rushd, d'autre part, a toujours été convaincu de la supériorité de la Loi musulmane sur celles des autres religions.

Cette Loi religieuse, Ibn Rushd va la demander au *fiqh* malikite, qu'il s'efforce de présenter, dans la *Bidâyat al-mujtahid*, consacrée à l'étude de la divergence des écoles, sous une forme plus systématique et plus rationalisée, tout en retenant, sur quelques points, des solutions en vigueur dans le hanafisme ou le chafiisme. Ibn Rushd, dont l'Occident latin a voulu faire le théoricien de la double vérité et du rationalisme, reste, pour le wahhâbisme, avant tout, l'auteur de cette *Bidâya* où l'on voit un des meilleurs traités du genre, bien que le hanbalisme n'y soit jamais cité [61]. En Orient aussi, sur la fin du califat, la philosophie rencontrait un nombre croissant d'adversaires.

IV. LA LITTÉRATURE DOCTRINALE SUR LA FIN DU CALIFAT

Ibn al-Jauzî (m. 597/1200). — Abû-l-Faraj b. al-Jauzî, dont nous avons vu les débuts, restait encore, dans les premières années du califat d'al-Nâṣir, un homme fort influent qui, en dehors de son enseignement, toujours suivi, intervenait parfois d'une manière retentissante dans les affaires publiques [62]. En 583/1187 il obtenait du vizir Ibn Yûnus la condamnation du cheikh Rukn al-Dîn (m. 611 h.), un petit-fils de ʿAbd al-Qâdir al-Jîlî, qui était accusé de détenir dans sa *madrasa*, la Jîlîya, des livres suspects de logique et de philosophie, en particulier l'encyclopédie ismaélienne des *Ikhwân al-ṣafâ*. Les livres découverts furent brûlés et la *madrasa* retirée à son directeur [63].

En 590/1194, sous le vizirat du chiite Ibn al-Qaṣṣâb, Ibn al-Jauzî était à son tour victime d'une mesure d'inquisition. Arrêté, il fut exilé à Wâsiṭ et confié à la garde d'un geôlier chiite [64]. Libéré cinq ans plus tard, sur une intervention de la mère du calife, il rentrait à Bagdad, mais y mourait peu de temps après, en 597/1200, laissant une œuvre considérable [65].

Jurisconsulte et traditionniste fort exigeant, largement tributaire de l'œuvre d'Ibn ʿAqîl et d'Ibn Hubaira, Ibn al-Jauzî fut un sermonnaire éloquent et un polémiste ardent à rechercher et à combattre toutes les formes de schismes ou d'hérésies. Son *Talbîs Iblîs* est, dans la tradition du hanbalisme de combat, un des plus brillants traités qui aient été écrits contre les innovations introduites dans l'Islam non seulement par le soufisme, qui est longuement pris à partie, mais aussi par les *zindîq*, les *ghulât*, les *falâsifa* et par certains docteurs de la Loi. A cette œuvre magistrale, venaient s'ajouter d'autres ouvrages polémiques : des réfutations d'al-Ḥallâj, du cheikh ʿAbd al-Qâdir et du calife al-Nâṣir [66].

Le but essentiel que s'est assigné l'illustre sermonnaire, c'est de faire triompher la doctrine du sunnisme traditionaliste, comme étant celle du Prophète, des quatre premiers califes et des grands Ancêtres de la communauté. Son hostilité est vive à l'endroit des six sectes schismatiques fondamentales : ḥarû-

60. Sur la politique d'Ibn Rushd, cf. E. I. J. ROSENTHAL, *Averroès Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956 et *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958.

61. Sur son fiqh, R. BRUNSCHWIG, *Averrvéos juriste*, dans *Mémorial Lévi-Provençal*.

62. Voir la bibliographie donnée plus haut sur Ibn al-Jauzî, p. 213.

63. *Dhail*, I, 425-426. — Cette même année, le majordome du calife al-Nâṣir, Majd al-Dîn b. al-Ṣâḥib, un chiite, était exécuté à Bagdad. *Duwal*, II, 68. — Un peu plus tard, l'émir chiite de Ḥilla, Tashtikîn (m. 602 h.), accusé d'être en relations avec Ṣalâḥ al-Dîn, était arrêté mais relâché. *Nujûm*, VI, 190. — *B*, XIII, 44-45.

64. Arrestation d'Ibn al-Jauzî en 590 : *Dhail*, I, 392-393, 420 et 426. — Ibn al-Qaṣṣâb finissait lui aussi en prison. Le vizirat du chiite Ibn Mahdî al-ʿAlawî (602-604 h.) fut lui aussi marqué par de vifs incidents. De nouveau accusé de détenir des ouvrages de philosophie, le cheikh Rukn al-Dîn était arrêté et ses livres brûlés. (*B*, XIII, 45). — En 604 h. le calife faisait d'autre part arrêter son ministre Ibn Mahdî qui allait mourir en prison dans des circonstances mal éclaircies, pour avoir prétendu au califat, disent les uns, victime d'intrigues disent les autres. *Kâmil*, XII, 128. — *B*, XIII, 47. — La même année 604 voyait la disgrâce du soufi Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, accusé, à son retour de Damas, d'avoir accepté de riches cadeaux des princes ayyoubides de Syrie. *B*, XIII, 47.

65. On trouvera une liste des ouvrages d'Ibn al-Jauzî dans le *Dhail*, I, 416-420. — On peut utilement la comparer à celle de *GAL*, I, 661-669 et *S*, I, 914-920.

66. La réfutation d'al-Hallâj a été résumée par Sibṭ ibn al-Jauzî. Cf. *Ḥallâj*, 373-374.

rîya ou khârijites, qadarîya, jahmîya, murji'a, râfiḍa et jabrîya, qui se sont à leur tour divisées en de nombreuses sous-sectes donnant naissance, par leurs interférences, à une grande diversité de sectes composites [67].

Les *falâsifa* ne sont pas eux non plus épargnés. Dans une attaque courte mais violente, Ibn al-Jauzî leur reproche d'avoir uniquement fondé leurs systèmes sur leurs opinions personnelles et, sans nier les données révélées, de faire comme si ces données n'existaient pas. Il fait allusion à la séduction exercée par ces philosophes sur un grand nombre de Musulmans qui se laissent prendre à la subtilité de leurs raisonnements ou au prestige de leurs connaissances. L'indécision et le flottement engendrés par la *falsafa* sont vigoureusement mis en relief ; les Musulmans qui la cultivent, nous dit-on, ne sont plus pleinement des philosophes comme l'étaient les philosophes de l'antiquité grecque, ni des Musulmans au plein sens du terme. La *falsafa* est exclue de la communauté musulmane [68].

Cette attaque contre les philosophes est suivie par une attaque non moins violente contre les bâṭinîya, définis d'une manière si extensive que le terme ne désigne plus uniquement Qarmates et Fâtimides, mais d'autres sectes encore dont les liens, avec ces deux mouvements, sont loin d'être historiquement établis. Par bâṭinîya Ibn al-Jauzî entend tous ceux qui considèrent que le Coran et le hadîth ont, à côté de leur sens apparent et exotérique (*ẓawâhir*), un sens caché et ésotérique (*bawâṭin*) qu'il importe de dégager en recourant aux ressources toutes subjectives et arbitraires d'une exégèse allégorique ou symbolique (*ta'wîl*) [69].

A toutes ces sectes, il convient d'ajouter le soufisme qui, en tant que tel, une fois encore, n'est pas proscrit, mais dont les déviations sont stigmatisées avec une vivacité de ton rarement atteinte. Le concert spirituel, la danse et le chant, en honneur dans certaines confréries mystiques, sont flétris comme contraires à l'esprit et à la lettre de la Loi. De même le quiétisme (*tawakkul*) de certains mystiques qui en arrivaient à préconiser la mendicité, la recherche de la vie de solitude qui en conduisait d'autres à l'apologie du célibat ou de la vie de retraite, la pratique du monachisme errant encouragé par d'autres

67. Chacune de ces six sectes fondamentales se subdivise à son tour en douze sous-sectes : ce qui donne le total des 72 sectes annoncées par le hadîth. — *Talbîs*, 19.

68. *Ibidem*, 45-50.

69. *Ibidem*, 102-112.

confréries, étaient condamnés comme incompatibles avec l'éthique individuelle et sociale de l'Islam [70].

Parmi les soufis les plus vivement pris à partie figuraient, non seulement des hommes souvent discutés dans le sunnisme, comme al-Sarrâj ou al-Ḥallâj, mais encore des auteurs dont l'œuvre tendait à s'imposer, tels Abû Ṭâlib al-Makkî, Abû Nu'aim al-Iṣfahânî, al-Qushairî et plus encore Ghazâlî dont la tolérance excessive, en matière de hadîths, entachait dangereusement, aux yeux d'Ibn al-Jauzî, la valeur de l'*Iḥyâ'* [71].

Théoricien du sunnisme, Ibn al-Jauzî a aussi voulu s'en faire l'historien. Son *Muntaẓam*, consacré à l'histoire du califat, est une source précieuse pour l'étude du sunnisme traditionaliste. Mais le meilleur de son œuvre réside dans les biographies laudatives qu'il avait consacrées à des personnalités des premiers siècles et dont le choix est à lui seul tout un programme : à côté de califes comme Abû Bakr, 'Umar, 'Alî et 'Umar b. 'Abd al-'Azîz, on voit figurer des jurisconsultes, comme Sufyân al-Thaurî, Shâfi'î et Aḥmad b. Ḥanbal, et une longue liste d'ascètes ou de mystiques, comme Ḥasan al-Baṣrî, Fuḍail b. 'Iyâḍ, Ibrâhim b. Adham, Rabî'a al-'Adawîya, Ma'rûf al-Karkhî et Bishr al-Ḥâfî. De ce soufisme, dont il dénonça les déviations, Ibn al-Jauzî voulut se faire l'historien dans la *Ṣifat al-ṣafwa*, où il met à contribution Abû Nu'aim al-Iṣfahânî, tout en critiquant par ailleurs ses défaillances comme traditionniste [72].

Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606/1209). — La théologie spéculative (*kalâm*) cependant continuait son chemin. Le représentant le plus illustre de cette discipline fut, à l'époque d'Ibn

70. Ibn al-Jauzî examine d'abord les innovations introduites par les *zuhhâd* et les *'ubbâd*, pieux escètes que l'on désignait à l'origine sous le nom de *qurrâ'*, « lecteurs » du Coran (150-160) ; ces innovations concernent en particulier les interdits alimentaires. Il énumère ensuite les déformations dont les soufis, à ses yeux, portent la reponsabilité dans le domaine du culte et de l'éthique (160 et suiv.).

71. Il met souvent à contribution, dans sa critique du soufisme, le *Kitâb al-sunna* d'Abû Bakr al-Khallâl (*Talbîs*, 167). — Il considère d'autre part, à la suite d'Ibn 'Aqîl, les théologiens dogmatiques (*mutakallim*) comme supérieurs aux soufis (374). — Les trois derniers chapitres du *Talbîs* sont consacrés aux faux-miracles et aux supercheries dont les soufis usent parfois pour gagner la confiance du vulgaire, avec une allusion aux *'aiyârûn* et aux *fityân* (392), ce qui confirme que ces groupements de brigands ou ces milices d'auto-défense furent souvent en relations, au cours de l'histoire, avec des mouvements politico-religieux.

72. Ibn al-Jauzî avait d'autre part composé un ouvrage sur les mérites qui s'attachaient à la tombe d'Ibn Ḥanbal et un autre sur l'amour (*maḥabba*) que l'on devait porter aux Compagnons du Prophète. *Dhail*, I, 420.

al-Jauzî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, originaire de Raiy, à qui son zèle d'hérésiographe valut plus d'une mésaventure [73]. A Khwarizim, où il séjourna quelque temps, et où les mu'tazilites étaient puissants, il engagea, avec ces derniers, des controverses qui l'obligèrent à quitter la ville. Le sultan ghûride Shihâb al-Dîn (m. 602 h.), qui ensuite le protégea, lui fit construire une *madrasa* à Hérat. Mais les karrâmîya, fort influents dans le royaume et avec lesquels il entra bientôt en conflit, l'accusèrent d'hérésie et obligèrent le sultan à l'éloigner. Fakhr al-Dîn al-Râzî, qui trouva ensuite refuge auprès du prince de Khwârizm Muḥammad b. Takash (m. 617), finit par retourner à Hérat où il mourut et où sa tombe subsiste.

Fakhr al-Dîn al-Râzî dut le meilleur de sa formation, en *kalâm*, à l'œuvre d'Abû-l-Ma'âlî al-Juwainî, dont il reprit et accentua les affinités mu'tazilites. Il étudia longuement les traités de Shahrastânî dont il critiqua le *Kitâb al-milal*. Il s'intéressa aussi à Ibn Sînâ, dont il commenta les *Ishârât*. Fort peu juriste et nullement soufi, il admirait et commenta le *dîwân* d'Abû al-'Alâ' al-Ma'arrî (m. 458 h.), le célèbre poète syrien si profondément imprégné d'idéologie ismaélienne [74]. Son attitude à l'égard de Ghazâlî paraît avoir été des plus critiques. Son monumental commentaire du Coran mériterait de faire l'objet d'une monographie approfondie. Ce fut, en définitive, un théologien indépendant qui eut, en dogmatique et en politique, des idées souvent fort personnelles.

Le tableau qu'il nous a donné des sectes musulmanes dans une œuvre hérésiographique, elle-même importante, ne manque pas d'intérêt, ne serait-ce pour mieux définir ses propres positions. Il range, parmi les sectes qu'il convient d'exclure de la communauté, bien qu'elles-mêmes fassent extérieurement profession d'Islam, les bâṭinîya — terme qui désigne avant tout, pour lui, les Fâtimides d'Égypte, mais encore, à côté des Qarmates, et des partisans de Ḥasan b. al-Ṣabbâḥ ou de Nâṣir-i Khusraw, les bâbakîya et les muqanna'îya, ainsi que les sab'îya ou septicémains, qui paraissent ainsi constituer une secte autonome [75].

73. Sur Fakhr al-Dîn al-Râzî (m. 606) : I. Goldziher, *Aus der Theologie des Fakhr al-Dîn al-Râzî*, dans *Der Islam*, III (1912), 213-247. — P. Kraus, *Les controverses de Fakhr al-Dîn al-Râzî*, dans le *Bulletin de l'Institut d'Egypte*, XIX (1937), 187-214. — *Islamic philosophy and theology*, 127-129. — Voir aussi *B*, XII, 70-71.

74. Cf. notre étude sur *La vie et la philosophie d'Abû-l-'Alâ al-Ma'arrî*, dans *BEO*, 1944.

75. Son tableau des sectes musulmanes *I'tiqâdât firaq al-muslimîn*

C'est encore dans la catégorie des sectes extérieures à l'Islam, à côté des Juifs, des Chrétiens, des dualistes (*thanawîya*) et des Sabéens, que Fakhr al-Dîn al-Râzî range les *falâsifa*, dénonçant, avec une rare vigueur, le caractère schismatique de leurs œuvres et énumérant, à cette occasion, les divers traités qu'il avait lui-même composés contre la philosophie [76]. Protestant, une fois de plus, de son attachement sans défaillance au *credo* des gens du hadîth, il s'attache à défendre Ibn Ḥanbal et Isḥâq b. Râhawaih contre l'accusation d'anthropomorphisme dont les mu'tazila les accablèrent [77].

Pour la première fois enfin, avec Fakhr al-Dîn al-Râzî, le soufisme avait sa place dans un traité systématique d'hérésiographie. Manifestement Râzî, fort peu mystique lui-même, est favorable au soufisme, dans la mesure où celui-ci consiste dans un effort de dépouillement intérieur et de purification morale, dans le but de parvenir à une connaissance plus intime et une expérimentation personnelle du message révélé. Mais il s'élève avec vigueur, comme Ghazâlî avant lui, contre l'incarnationnisme (*ḥulûl*) et l'antinomisme (*ibâḥa*) dans lesquels trop de mystiques avaient tendance à glisser [78].

Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (m. 632/1234). — Né en 539/1144 à Suhraward, en Perse, dans la province du Jibâl, Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî fut initié au soufisme par son père, un traditionniste qui fut pendant un certain temps, à Bagdad, directeur de la Niẓâmîya [79]. Le cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlî le détourna de l'étude du *kalâm*, en particulier du *Kitâb al-shâmil* d'al-Juwainî et de la *Nihâyat al-iqdâm* de Shahrastânî, et l'encouragea à se mettre à l'école des Anciens.

Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî fit partie de l'entourage du calife al-Nâṣir et fut parfois chargé, par ce dernier, de diverses missions. Ses rapports avec le calife ne furent cependant pas sans à coup. Envoyé à Damas porter des robes d'honneur à al-Malik al-'Âdil, il fut, à son retour, en 604/1208, accusé d'avoir accepté des cadeaux et de s'être indûment enrichi. Il dut cesser son activité de sermonnaire et perdit la direction de son cou-

a été édité au Caire par le cheikh 'Abd al-Râziq. — Sur les bâṭinîya, 57 et suiv. ; 76.

76. *I'tiqâdât*, sur la *falsafa*, 96.

77. *Ibidem*, 92.

78. Sur le soufisme, *ibidem*, 72 et suiv.

79. Sur Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (m. 632 h.) (qu'il ne faut pas confondre avec Suhrawardî d'Alep, exécuté sous Ṣalâḥ al-Dîn), cf. *EI*, IV, 530. — *B*, XIII, 47 et 51-52.

vent et de son collège. Le nouveau *muḥtasib* de Bagdad, le cheikh Muḥyî-l-Dîn (m. 656 h.) — un fils d'Ibn al-Jauzî — l'attaqua vivement dans l'un de ses sermons.

Ses deux ouvrages les plus connus sont dédiés au calife al-Nâṣir. Le premier, le *Kitâb 'awârif al-ma'ârif*, est un traité de morale et de pratique du soufisme qui fait penser à la *Ghunya* du cheikh 'Abd al-Qâdir [80]. Le seond, encore inédit, le *Kashf al-naṣâ'iḥ*, dans lequel le calife al-Nâṣir est cité dans l'*isnâd* des rapporteurs, est dirigé contre la *falsafa*, qu'un égal discrédit semblait ainsi menacer, aussi bien en Orient qu'en Occident, au bénéfice du soufisme.

Ibn al-Fâriḍ (m. 632-1234). — Son contemporain, l'Égyptien Ibn al-Fâriḍ, qu'il avait lui-même rencontré à la Mekke en 628/1231 lors du pèlerinage, un des plus grands poètes mystiques de l'Islam, chanta, dans sa célèbre *Tâ'îya*, l'ivresse de l'amour mystique [81]. Avec lui prenait son départ la grande école des ittiḥâdîya, des partisans de l'union avec Dieu, qui allait être appelée à connaître une importance grandissante sous les Mamlûks et les Ottomans, inlassablement dénoncée, par ses adversaires, comme une résurgence de l'incarnationnisme (*ḥulûl*) qui avait conduit à leur perte al-Ḥallâj dans le sunnisme et Shalmaghânî dans l'ésotérisme chiite.

Le cheikh Ibn 'Arabî (m. 638/1240). — Mais l'école de théosophie moniste qui prenait alors son essor trouva son maître dans le cheikh Muḥyî-l-Dîn b. 'Arabî, un Andalou, né à Murcie, en 560/1164, deux ans après la mort du sultan almohade 'Abd al-Mu'min [82]. C'est à Séville qu'Ibn 'Arabî, après un séjour de quelques années à Lisbonne, se forma, approfondissant sa connaissance du *fiqh*, du *kalâm*, du hadîth et du soufisme. De fréquents voyages le conduisaient cependant en divers grands centres d'Espagne et du Maghrib : à Cordoue à une époque où Ibn Rushd y exerçait les fonctions de cadi, à Tunis, à Fès et Marrakech. En 598/1201, un peu avant la quarantaine, il quittait définitivement le Maghrib pour l'Orient, avec l'intention de s'acquitter de l'obligation du pèlerinage, mais aussi

80. Ce traité de soufisme pratique, qui est resté très populaire et a été plusieurs fois édité, mériterait de faire l'objet d'une monographie critique.

81. Ibn al-Fâriḍ (m. 632) : *Le soufisme*, 109-113. — *B*, XIII, 143.

82. Ibn 'Arabî (m. 638) : A. E. Afifi, *The mystical philosophy of Muhyid Dîn-Ibnul 'Arabi*, Cambridge, 1939. — Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, 1958. — Osman Yahia, *Introduction à l'étude d'Ibn 'Arabi*, *PIFD*, 1963.

pour fuir les troubles politiques qui secouaient l'Occident musulman et échapper à la méfiance que le soufisme ésotérique soulevait de la part des docteurs de la Loi et de certains hommes d'État. L'exemple d'Ibn Qasî exécuté en 545 h., celui d'Ibn Barrajân et d'Ibn 'Arîf, maintenus en prison durant de longues années et peut-être même empoisonnés, l'incitait sans doute à la prudence et peut avoir contribué à le pousser à chercher ailleurs des cieux plus cléments.

En Égypte, où il séjourna d'abord, Ibn 'Arabî bénéficia de quelques protections mais suscita aussi de féroces inimitiés. Ses biographes le signalent ensuite à Jérusalem, où il ne fit que passer, à la Mekke où il enseigna pendant un certain temps, à Bagdad où il se rendit à deux reprises, à Alep et en Anatolie, reçu partout, nous dit-on, avec de grandes marques d'honneur et recevant, de ses admirateurs, de nombreux dons qu'il s'empressait de distribuer en aumônes. C'est à Damas qu'il se fixa, à partir de 620 h., protégé par le prince ayyoubide al-Malik al-Ashraf (626-635 h.), qui devint son disciple et auquel il conféra, le 26 septembre 1234 (1 *muḥarram* 632), la licence (*ijâza*) d'enseigner quelques-uns de ses ouvrages. Il mourut quelques années plus tard, en 638/1240 et fut enterré au pied du Qâsyûn, dans le mausolée du grand-cadi chafiite Ibn al-Zakî (m. 598 h.) — un disciple de Ghazâlî qui, nous l'avons vu, avait joui longtemps de la confiance de Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî. Ses deux fils, Sa'd al-Dîn (m. 656 h.), connu comme poète, et 'Imâd al-Dîn (m. 667 h.), devaient, à leur mort, l'y rejoindre, comme plus tard devait être aussi enseveli à ses côtés un de ses plus célèbres disciples, l'émir 'Abd al-Qâdir [83], qui, après sa soumission, allait terminer sa vie à Damas. Le mausolée qui continue d'abriter les restes du maître et du disciple reste entouré d'une profonde vénération populaire.

Partisans et adversaires d'Ibn 'Arabî. — Ibn 'Arabî laissait une œuvre d'une exceptionnelle fécondité que dominent, de leur masse imposante, à côté des *Fuṣûṣ al-ḥikam*, « les Gemmes de la Sagesse », terminés en 628/1230, les *Futûḥât makkîya*, « Les révélations mekkoises », auxquelles il travailla de 598/1201 à 635/1237 et dont l'étude systématique n'en est encore qu'à ses débuts. Son enseignement, d'autre part, donnait naissance, de son vivant même, à une vigoureuse école de théosophie mystique, avec Ṣadr al-Dîn al-Qûnawî, son grand disciple,

83. Cf. son *Kitâb al-mawâqif*, 3 vol. ; Le Caire, 1911.

Ibn Saudakîn, d'origine arménienne, qui commenta les *Tajalliyât*, « Le livre des théophanies », et eut à le défendre, à Alep, contre d'énergiques adversaires, et le cheikh 'Alî al-Ḥarîrî (m. 645), qui fonda, dans la Syrie du Sud, un ordre mystique fort actif, celui des ḥarîrîya [84].

Mais la théosophie du cheikh Ibn 'Arabî, bien qu'elle se proposât d'aller au-delà de toutes les écoles traditionnelles, depuis le littéralisme des ḥashwîya jusqu'à l'ésotérisme des bâṭinîya, et entendît refaire l'unité de la communauté en gardant, de chaque doctrine, sa part de vérité, heurtait si violemment de front la théologie dominante en milieu sunnite qu'elle portait en germes les plus redoutables conflits. Autant par les résistances qu'il souleva que par les enthousiasmes qu'il déchaîna, Ibn 'Arabî allait devenir un des hommes qui ont le plus fortement marqué l'Islam, l'un de ceux aussi qui, en voulant le reconstruire sur de nouvelles bases doctrinales, contribuèrent le plus, par les controverses qu'ils suscitèrent, à en accentuer les divisions.

La théosophie mystique d'Ibn 'Arabî. — Il est en particulier deux notions, dans la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî, qui, à côté de bien d'autres sur lesquelles nous ne saurions nous arrêter ici, ont souvent soulevé l'indignation ou l'inquiétude des théologiens dogmatiques, aussi bien dans le sunnisme traditionaliste que dans l'acharisme. D'abord la théorie de l'unité de l'Être (*waḥdat al-wujûd*), qui est au cœur même de la doctrine de l'illustre soufi et qui entend apporter une solution non seulement au problème de l'existence, en Dieu, d'une pluralité d'attributs, mais encore à celui des rapports de l'Un créateur, nécessaire et tout-puissant (*ḥaqq*) avec le monde multiple et divers de ses créatures (*khalq*). A la notion d'émanation plotinienne (*faiḍ*) héritée de Fârâbî et d'Ibn Sînâ, se substitue la notion de théophanies (*tajalliyât*), dont l'origine pose de délicats problèmes mais qui ne peut manquer de faire penser à l'association indissoluble, dans la doctrine des bâṭinîya, du *bâṭin* et du *ẓâhir*, de l'intérieur et de l'extérieur, du spirituel et du matériel : si le monde a besoin de Dieu pour exister, Dieu, à son tour, a besoin du monde pour se manifester à Lui-même. Cette doctrine, qui continue de distinguer, entre la réalité profonde (*ḥaqq*) inconnaissable et le monde des phénomènes (*khalq*), et qui interpose, d'autre part, entre l'Un et le monde matériel, le monde intermédiaire des réalités spirituelles (*a'yân thâbita*), se défend certes d'être un panthéisme, mais ne peut manquer d'y conduire et tend à faire évanouir la notion de transcendance divine à laquelle le *kalâm* était, dans son immense majorité, attaché.

La théorie de la *walâya*, chez Ibn 'Arabî, était aussi de nature à dresser contre elle de nombreux adversaires. La *walâya*, c'est l'amitié que Dieu témoigne à certains élus en leur révélant une connaissance (*ma'rifa*) intuitive des choses qui fait d'eux les guides par excellence de l'humanité : prophètes, apôtres, saints ou imâms. La *walâya* ainsi comprise est, selon la doctrine d'Ibn 'Arabî, reprenant celle de Tirmidhî, supérieure, dans la personne même du Prophète Muḥammad, à sa qualité de prophète annonciateur et législateur (*nubûwa* ; *risâla*), dont elle constitue en quelque sorte la source. Supérieure en soi donc à la *nubûwa* et à la *risâla*, la *walâya* est permanente et non point liée à un moment du temps comme la prophétie qui a pris fin avec la mission de Muḥammad ; si Muḥammad est le dernier des prophètes, il y aura toujours, jusqu'à la résurrection, des *walî* (pl. *auliyâ'*) des saints, des « hommes ou des amis » de Dieu.

Cette doctrine, sans être entièrement neuve, apparaissait comme dangereuse sur bien des points. Elle tendait à proclamer la prééminence de la *ḥaqîqa* sur la *sharî'a*, des réalités spirituelles permanentes sur les réglementations légales temporaires, ou de l'initiation personnelle que Dieu réserve à ses élus sur les impératifs d'ordre extérieur et social. Elle était dangereuse aussi dans la mesure où elle rejoignait cette autre idée, parfois développée dans des cercles de bâṭinîya, de la relativité des religions révélées, destinées à répondre à des besoins liés à des circonstances particulières de temps et de lieux.

A cette doctrine cependant, il importe de le remarquer, bien des atténuations et des limitations étaient apportées par Ibn 'Arabî lui-même qui, à aucun moment, n'a mis en doute la supériorité du Prophète Muḥammad et de sa Loi sur les autres Prophètes et leurs Lois. Tous les prophètes, les apôtres et les saints, depuis Adam, participent de l'esprit muhammadien (*ḥaqîqa muḥammadîya*) antérieur lui-même à la création du monde. Toutes les Lois révélées par les prophètes sont les manifestations dans le temps d'une religion universelle qui n'est autre que l'Islam. Ibn 'Arabi admet, avec tous les autres Musul-

84. Sur al-Ḥarîrî (m. 645 h.), cf. *B*, XIII, 173. — On notera que Jamâl al-Dîn al-Afghânî, qui avait une excellente connaissance de la théosophie des ishrâqîya et des ittiḥâdîya, considérait 'Abd Allâh al-Anṣârî (m. 487 h.), comme un véritable précurseur d'Ibn 'Arabî. — *Al-'Urwa al-wuthqâ*, Le Caire, 1346/1928, 191.

mans, que l'Islam, révélé par Muḥammad, est la religion terminale et que chaque Musulman est lié par les Lois de sa religion. Les « amis et hommes de Dieu », héritiers et successeurs de Muḥammad, disposent, comme ce dernier, d'une manière de prophétie dans la mesure où Dieu leur donne des connaissances particulières, mais ils ne sauraient imposer une Loi nouvelle. Le *walî* peut abroger ou modifier une disposition légale résultant d'un effort d'*ijithâd*, mais il ne saurait, en aucun cas, toucher à une disposition fondée sur un texte du Coran ou une tradition authentique ; ces dispositions scripturaires sont éternelles et immuables [85].

La survie du mu'tazilisme et Ibn Abî-l-Ḥadîd (m. 656/1258). — Plus pâle apparaît sans doute en revanche, sur le plan de l'originalité doctrinale, l'œuvre d'un des derniers grands théoriciens du mu'tazilisme, Ibn Abî-l-Ḥadîd, dont l'apport à la littérature de son école et à celle du califat finissant, ne saurait cependant être sous-estimé [86]. Né en 586/1191 à Madâ'in, centre de forte implantation chiite, Ibn Abî-l-Ḥadîd vécut surtout à Bagdad où il fit en partie carrière dans la chancellerie au service du califat abbasside. Après avoir été, nous dit-on, un chiite fort passionné, il passa au mu'tazilisme tout en gardant, pour la cause alide, d'évidentes sympathies. Son œuvre de beaucoup la plus populaire reste en effet, de nos jours encore, son commentaire du *Nahj-al-balâgha,* recueil des discours, des dits et des sentences de l'imâm 'Alî, dont la composition remontait au chérif al-Murtaḍâ et qui tendait à devenir, après le Coran et avec les *akhbâr* rapportés par les imâms, un traité fondamental pour la pensée religieuse du chiisme. Bien d'autres ouvrages, d'allure plus polémique, sortirent encore de sa plume : une critique du *Mustaṣfâ* de Ghazâlî et une réfutation du *Muḥaṣṣal* de Fakhr al-Dîn al-Râzî. Ibn Abî-l-Ḥadîd mourait à Bagdad peu de temps avant la prise de la ville par les Mongols ; son exemple témoignait de la vitalité du mu'tazilisme et de ses interférences avec le chiisme. Son œuvre et celle d'hommes aussi différents que Suhrawardî, Ibn al-Jauzî, Ibn Rushd, Fakhr al-Dîn al-Râzî ou Ibn 'Arabî montraient, par ailleurs, à quel point de diversification intérieure l'Islam était parvenu à la veille d'un événement qui allait ouvrir une nouvelle période dans son histoire religieuse et politique.

85. *Mystical philosophy of Ibn 'Arabi, op. cit.*
86. On trouvera la biographie d'Ibn Abî-l-Ḥadîd (m. 656), en tête de l'édition de son commentaire du *Nahj al-balâgha.*

CHAPITRE IX

LE RENFORCEMENT ET LES DIVISIONS DU SUNNISME SOUS LES MAMLÛKS

(656-923/1258-1517)

I. LES MAMLÛKS ET LES PREMIERS OTTOMANS

Baibars et la restauration califienne. — Baibars, après avoir imposé son autorité à l'Égypte et à la Syrie, faisait proclamer calife, en 659/1261, sous le nom d'al-Mustanṣir, un oncle du dernier calife abbasside de Bagdad, reconstituant ainsi, au Caire, une institution que la doctrine sunnite avait fait sienne et qu'il eût été dangereux de laisser tomber en des mains ennemies. Al-Mustanṣir ayant disparu mystérieusement dans une expédition contre l'Irak, un nouveau calife, al-Ḥâkim (m. 701 h.), était instauré au Caire le 24 novembre 1262 et, le lendemain de son avènement, prononçait un prône (*khuṭba*) pour glorifier les Abbassides, rappeler l'obligation d'avoir, à la tête de la communauté, un imâm de descendance quraishite et lancer l'appel à la guerre sainte contre les ennemis de l'Islam [1].

La réforme de la judicature. — Le cadi chafiite portait seul, en Syrie et en Égypte, depuis les Ayyoubides, le titre de grand-cadi (*qâḍî-l-quḍât*) — témoignage de la prépondérance du chafiisme dans ces deux pays. En 663/1263, au Caire et, l'année suivante, à Damas, Baibars instituait quatre grands-cadis, un pour chacune des quatre écoles sunnites. Le cadi chafiite gardait une certaine prééminence : la tutelle des biens des orphelins, le contrôle de la gestion des waqfs et, dans les cérémonies officielles, le pas sur ses confrères. La réforme n'en portait pas moins un coup fort dur à la prépondérance des chafiites, qui exprimèrent des doléances nombreuses et tenaces. Elle

1. Sur Baibars (al-Malik al-Ẓâhir), cf. G. Wiet, *EI*², I, 1158-1160. — Pour cette restauration du califat, cf. *Egypte arabe*, 437-438 et *B*, XIII, 237-238.

eut aussi, pour conséquence, de favoriser un véritable renouveau du malikisme et du hanbalisme [2].

La tutelle des Lieux saints. — Comme les Ayyoubides avant lui, Baibars entendait se présenter comme le protecteur des Lieux saints. La politique fluctuante des chérifs de la Mekke était de nature à lui susciter bien des difficultés. Une restauration califienne, elle-même contestée en dehors du royaume syro-égyptien, eût perdu, en partie, son sens et sa portée si la *khuṭba*, faite à la Mekke et à Médine, ne mentionnait pas le nom du calife et du sultan. Dès 1263 Baibars expédiait à Médine les artisans et les matériaux nécessaires pour réparer la mosquée du Prophète ; l'année suivante il envoyait un émissaire se faire livrer les clefs de la Kaʿba. En 1266 il faisait restaurer le sanctuaire du Prophète à Médine et lui-même accomplissait, en 1269, le pèlerinage, saisissant l'occasion pour placer, à côté de l'émir de la Mekke, un véritable haut-commissaire. La tutelle du Caire s'affirmait en outre par l'envoi annuel du *maḥmal* porteur du voile destiné à recouvrir la Kaʿba — privilège dans lequel le sultanat mamlûk vit comme la marque de sa prééminence dans le monde de l'Islam [3].

La lutte contre les Francs et les Mongols. — La lutte contre les Francs de Palestine et de Syrie, énergiquement conduite, aboutit à de brillants succès. Ṣafad, Jaffa et Shaqîf succombaient tour à tour. La prise d'Antioche, enlevée de haute lutte, eut un retentissement considérable ; elle fut suivie par la chute de Safîtha, du Crac des Chevaliers et de ʿAkkâr [4].

Les Mongols de Perse et d'Irak, avec leur nouvel *ilkhân* Abâqâ Khân (m. 680 h.), qui avait succédé à Hûlâgû, restaient redoutables, tant par la menace qu'ils faisaient directement peser sur la Syrie du Nord que par leurs ingérences dans les

2. La réforme de la judicature aurait été conseillée à Baibars par l'émir Aidughdî (m. 664 h.). — Le cadi malikite ʿAbd al-Salâm al-Zawâwî opposa une vive résistance et n'accepta la réforme qu'à la condition de ne pas avoir à s'occuper de la gestion des waqfs et de ne pas percevoir un salaire officiel pour son exercice de la magistrature. — Ibn Kathîr, cependant en général favorable au régime mamlûk, désapprouve la réforme. — *B*, XIII, 246 et 248.

3. Ce pèlerinage, auquel le sultan donne un grand faste, s'accompagne d'une véritable tournée d'inspection, par la Jordanie à l'aller et la Syrie au retour. *B*, XIII, 254-255.

4. Les expéditions contre les Francs sont souvent présentées comme des mesures de représailles ou de défense. On craint, d'autre part, un retour offensif de la Croisade. *B*, XIII, 254-258.

affaires de Petite-Arménie ou d'Anatolie. Baibars réussissait à dégager Biredjik et Sarûj, puis à lancer une fructueuse expédition de pillage en Petite-Arménie. Il remportait enfin, en 675/1276, l'écrasante victoire d'Albistân sur les forces confédérées des Mongols et des Saljûqides d'Asie Mineure ; Césarée de Cappadoce capitulait [5].

La lutte contre l'ismaélisme. — C'est contre les ismaéliens qui possédaient encore, dans la montagne syrienne, d'importantes forteresses et qui constituaient, pour l'État, un véritable danger, que Baibars aussi se tournait. En 668/1270 les ismaéliens de Syrie faisaient leur soumission, s'engageant à verser au sultan un tribut annuel et à lui fournir, en cas de besoin, une aide militaire. La conquête des forteresses ismaéliennes qui fut ensuite entreprise, achevait de briser politiquement une communauté solidement organisée que les Ayyoubides avaient été impuissants à réduire et avec laquelle ils avaient dû composer. L'ismaélisme cependant ne disparut pas de Syrie, où il devait subsister jusqu'à nos jours. C'est souvent sous le couvert du soufisme des ittiḥâdîya qu'il continua de vivre doctrinalement. Aucune croisade systématique ne fut cependant entreprise contre le chiisme syrien qui, en fait, se voyait toléré dans la mesure où il reconnaissait l'autorité de l'État et s'abstenait de tout prosélytisme [6].

L'opposition à Baibars. — Mais, si glorieuse fût-elle et si soucieuse aussi de gagner l'opinion des docteurs de la Loi par des mesures destinées à lutter contre la corruption ou à venir, en pédiodes de disette, au secours des classes les plus malheureuses de la population, la politique de Baibars suscita, dans le monde des *ʿulamâʾ*, de vives oppositions. On mit en cause la sincérité de sa politique califienne ; on comprenait mal qu'après avoir fait proclamer le calife al-Ḥâkim, il exerçât sur lui une étroite surveillance, l'installant à la citadelle, l'autorisant à recevoir la visite des docteurs de la Loi mais non celle des émirs. On lui reprochait aussi d'avoir rétabli la *khuṭba* à la mosquée d'al-Azhar, de fondation fâtimide, et d'obtenir

5. Sur Albistân, *B*, XIII, 276. — *Egypte arabe*, 425.

6. Les ismaéliens possédaient encore en Syrie les forteresses de Maṣyâf, Qadmûs, Kahf, Khawâbî, Manîqa, et ʿUllaiqa. — En 668 Baibars nomme l'émir Najm al-Dîn Ḥasan al-Shaʿrânî émir des ismaéliens et lui impose une contribution annuelle de 100.000 dirhems. *Duwal*, II, 129. — La forteresse de ʿUllaiqa fut prise le 23 mai 1271 (669 h.).

des fatwâs de complaisance pour justifier des abus de pouvoir dont les Syriens faisaient souvent les frais. Deux hommes lui tinrent énergiquement tête dans le monde des docteurs de la Loi : al-Nawawî et Ibn ʿAbd al-Salâm, tous deux chafiites et téologiens estimés [7]. C'est cependant des milieux d'émirs, de leurs ambitions et de leurs agitations, que vint, pour le régime, la menace la plus grave.

La politique de Qalâwûn et d'al-Ashraf Khalîl. — La sédition de l'émir Sunqur qui, à l'avènement de Qalâwûn, se fit proclamer sultan à Damas avec un fatwâ du grand-cadi chafiite Ibn Khallikân, inaugurait la longue série de ces révoltes prétoriennes qui furent une des tares du régime mamlûk [8]. Elle eut pour conséquence d'entraîner une nouvelle invasion mongole.

Les Mongols franchissaient l'Euphrate et manaçaient la Syrie centrale, mais subissaient, en 680/1281, dans les environs de Homs, une sanglante défaite [9]. Abâqâ Khân mourait à Hamadhân deux mois plus tard. Son successeur, Aḥmad Takudar, (m. 683), qui se convertit à l'Islam, vécut en paix avec les Mamlûks, mais ne reconnut pas le califat du Caire ; il rendait aux établissements sunnites de Bagdad une partie de leurs fondations pieuses, sans pour autant gêner, en quoi que ce fût, le développement du chiisme [10]. Libéré de Sunqur et des Mongols, Qalâwûn remportait sur les Francs des victoires décisives, s'emparant de Marqab et de Tripoli, et s'apprêtant à marcher sur Saint-Jean d'Acre quand la mort le surprit [11].

La ville de Saint-Jean d'Acre succombait le 28 mai 1291, sous les assauts des Musulmans, malgré la vigueur de la résistance et l'appui de l'île de Chypre. Tour à tour tombèrent, sans offrir de résistance sérieuse, Haifa, Athlîth, Tortose, Tyr et Ṣaidâ. Un corps parti de Damas s'emparait de Beyrouth. Pendant un mois, à Damas, le sultan Khalîl était célébré comme le libérateur de la Syrie et un enthousiasme frénétique l'accueillait au Caire à son retour [12].

La conversion de Ghâzân. — Les premiers successeurs d'Aḥmad Takudar, eux-mêmes aux prises avec leurs propres difficultés, avaient vécu en paix avec le sultanat mamlûk. Arghûn Khân (683-690 h.) avait confié le vizirat à un Juif, Saʿd al-Daula, qui avait fait nommer son frère gouverneur de Bagdad [13]. Gaikhatû, son successeur, était assassiné en 694/1295 et le jeune Baidû subissait un sort semblable quelques mois plus tard [14]. L'ilkhân Ghâzân, qui lui succédait, s'était, avant son avènement, converti à l'Islam, beaucoup plus, semble-t-il, pour des raisons d'opportunité politique et sans, pour autant, mentionner le calife abbasside du Caire dans la *khuṭba*. Cette conversion encourageait, en Syrie, la formation d'un parti pro-mongol auquel pouvaient se rallier quelques émirs en difficultés avec leur sultan ou quelques religieux appartenant à des confréries d'origine irakienne [15]. Elle fut cependant suspecte à l'opinion syrienne qui gardait un mauvais souvenir des invasions mongoles et qu'inquiétaient, en outre, les tendances

7. Les rapports de Baibars avec les docteurs de la Loi mériteraient de faire l'objet d'une étude particulière. — Sur la destitution d'Ibn Khallikân, en 670 h., *B*, XIII, 260 et sur ʿIzz al Dîn b. ʿAbd al-Salâm (m. 660 h.), XIII, 235-236. — Nawawî (m. 676) est souvent considéré, avec Ibn Khallikân, comme un des représentants les plus éminents de l'école chafiite sur la fin des Ayyoubides et les premiers Mamlûks (XIII, 279). — Le cadi Ibn ʿAṭâ' al-Ḥanafî tint tête lui aussi à Baibars dans l'affaire des terres de la Ghouta conquises par les Mongols, reprises par Baibars et que ce dernier entendait faire racheter par leurs anciens propriétaires (XIII, 268). — On remarquera cependant qu'Ibn Kathîr, tout en regrettant la réforme de la judicature, porte un jugement des plus favorables sur Baibars, « dont l'action, pour la défense de l'Islam, surpassa celle des califes et des Ayyoubides ». *B*, XIII, 276.

8. *B*. XIII, 287, et, pour la conquête de Damas sur Sunqur, 291. Le sultan fait arrêter le cadi Ibn Khallikân.

9. La bataille de Homs aurait été engagée contrairement à l'avis d'Abâqâ Khân. — *B*, XIII, 296-297. On signale, sous le règne d'Abâqâ Khân, dans la région de Tustar, un curieux cas d'hérésie. Un jeune homme, qui appartenait à une famille de commerçants et qui avait étudié, avec le Coran et le *fiqh*, les *Ishârât* d'Ibn Sînâ, prétendit être Jésus fils de Marie ; il avait, nous dit-on, groupé autour de lui un certain nombre de partisans et les avait dispensés, non de toutes les obligations légales, mais de la prière de l'après-midi et du soir ; il fût arrêté et exécuté. *B*, XIII, 266.

10. Sur Aḥmad Takudar (m. 683 h.), *EI*, IV, 758. — *B*, XIII, 299 et 303-304.

11. « La citadelle de Marqab, dont ni Ṣalâḥ al-Dîn ni Baibars n'avait réussi à s'emparer, a causé aux Musulmans, nous dit Ibn Kathîr (*B*, XIII, 305) un tort considérable ». — Récit de la prise de Tripoli en 688/1289 in *B*, XIII, 313. La ville était aux mains des Croisés depuis 503/1109. — *Egypte arabe*, 452.

12. Récit des préparatifs de l'attaque de Saint-Jean d'Acre en 690/1291, in *B*, XIII, 319 ; l'attaque est justifiée par des actes d'hostilité des habitants de Saint-Jean d'Acre envers des commerçants musulmans qui résidaient dans la ville. Des cérémonies religieuses sont organisées à Damas ; on donne lecture du *Ṣaḥîḥ* de Bukkârî dans les mosquées. — Sur l'allégresse à Damas et au Caire, XIII, 321 et 322. — *Egypte arabe*, 459.

13. Arghûn Khân (683-690) : *EI*, I, 436. — *B*, XIII, 303-304 et 324.

14. Gaikhatû (690-694) : *EI*, II, 135-136. — *B*, XIII, 324. — Baidû : *EI*, II, 158-159 et *B*, XIII, 339.

15. Maḥmûd Ghâzân (694-703) : sur sa conversion, *B*, XIII, 340 ; XIV, 8 et 11. — *EI*, I, 604.

interconfessionnelles de l'ilkhân, sa complaisance pour le chiisme et l'appui que trouvaient, auprès de lui, les Chrétiens de Géorgie et d'Arménie.

Les nouvelles invasions mongoles de la Syrie. — Peu de temps après son avènement, Ghâzân marchait sur la Syrie, avec la complicité d'émirs transfuges, en particulier de l'émir Qibjaq, un ancien gouverneur de Damas. Le 23 décembre 1299 il infligeait aux troupes mamlûkes une sanglante défaite au Wâdî Khâzindâr, au Nord de Homs. Dans Damas terrorisée et en partie désertée par les familles notables, la *khuṭba* était faite en son nom, tandis qu'une proclamation accusait les Mamlûks de s'être éloignés de la véritable religion et de ne plus respecter les préceptes de l'Islam. La résistance de la citadelle et l'arrivée d'une armée égyptienne contraignaient les Mongols à la retraite. Les massacres commis à Ṣâliḥîya et dans plusieurs villages de la Ghouta par les contingents chrétiens qui accompagnaient les Mongols accrurent encore l'impopularité de ces derniers [16].

Une nouvelle invasion déferla sur la Syrie en mars 1303. Contournant Damas, les forces mongoles se heurtaient aux contingents mamlûks au sud de cette ville, dans la région de Shaqḥab et y subissaient, le 22 avril, une défaite qui se terminait par une sanglante déroute [17].

Les expéditions contre les chiites du Kasrawân. — Accusés de pactiser avec les Francs et les Mongols, les chiites du Kasrawân parurent bien vite suspects. Dès 1288, après la prise de Tripoli, Qalâwûn avait envisagé la conquête de cette région dont la possession était indispensable à la sécurité du sultanat syro-égyptien. La première expédition eut lieu en 1292, après la chute de Saint-Jean d'Acre, sous le commandement du gouverneur de Damas, l'émir Baidara ; mal préparée et mal conduite, elle aboutit à un complet échec ; Baidara fut soupçonné de trahison.

Une deuxième expédition fut entreprise en juillet 1300, après le départ des Mongols, sous le commandement d'al-Afram, alors gouverneur de Damas. Les chiites du Kasrawân, à qui l'on reprochait d'avoir attaqué et pillé des soldats mamlûks

16. *B*, XIV, 6. — On trouvera, dans les pages qu'Ibn Kathîr consacre à l'invasion mongole de l'année 699/1300, une description détaillée de la panique qui s'empara de Damas et aussi des indications intéressantes sur l'indécision de beaucoup de Damascains sur la légitimité d'une résistance armée aux Mongols puisqu'ils s'étaient convertis à l'Islam.

17. Sur la bataille de Shaqhab, *B*, XIV, 23-25.

après la bataille du Wâdî Khâzindâr, se soumirent sans combat ; ils s'engageaient à verser un tribut annuel et leurs terres furent données en fiefs à des émirs mamlûks.

Une troisième et dernière expédition eut lieu en juillet 1305 (704 h.), toujours sous le commandement d'al-Afram, mais avec la collaboration du gouverneur de Tripoli et des émirs du Gharb [18]. Sans doute voulait-on punir les populations du Kasrawân d'avoir cherché, à la faveur de l'invasion mongole, à se libérer de la domination mamlûke. Des notables furent mis à mort, les cultures saccagées, les populations dispersées ou enrôlées dans les troupes de Tripoli. D'abord donné en fief (*iqṭâ'*) à quatre émirs, le Kasrawân fut ensuite confié à la garde de tribus turcomanes, qui reçurent aussi la mission d'assurer la police de la côte, de Beyrouth aux frontières de la province de Tripoli. Les autorités mamlûkes cependant n'édictaient aucune mesure d'ensemble contre le chiisme syrien.

La politique chiite de Khudâbanda. — Suspect en Syrie, le chiisme pouvait d'autant moins échapper aux préoccupations des sultans du Caire qu'il restait toujours fort actif en Irak et avait des sympathisants au Hedjaz. L'ilkhân Khudâbanda (m. 716/1316), qui succédait à Ghâzân, s'était converti à l'Islam. Rallié au chiisme, il mentionnait l'imâm 'Alî dans la *khuṭba* et fit, de la doctrine des duodécimains, la religion de l'État. Il accordait son appui au théologien al-Ḥillî (m. 726 h.), qui composa pour lui, entre autres ouvrages, son *Minhâj al-karâma*, violemment anti-sunnite, pour répandre, dans la masse l'idéologie imâmite [19].

Sur la fin de sa vie, Khudâbanda, avec la complicité du chérif de la Mekke, l'émir Ḥumaiḍa, qui essayait de secouer la tutelle du Caire, projetait de faire, à la Mekke, la *khuṭba* au nom de l'imâm 'Alî. Sa mort arrêta le succès de l'entreprise. Ḥumaiḍa s'en retournait à la Mekke, en compagnie d'un émir chiite, quand l'émir Bédouin Muḥammad b. 'Îsâ, qui était passé chez les Mongols et faisait partie de la caravanne, mais cherchait à rentrer en grâce auprès des autorités mamlûkes, l'attaquait en cours de route et s'emparait des biens destinés

18. A. N. POLIAK, *Les révoltes populaires sous les Mamlûks*, *REI*, 1934. — Notre article sur *Les expéditions du Kasrawân sous les premiers Mamlûks*, dans le *Bulletin du Musée de Beyrouth*, IV, 93-115.

19. Pour la campagne de Khudâbanda (703-716) de 707 dans le Jîlân, *B*, XIV, 44-45. — Sur le rôle des transfuges syriens : *B*, XIV, 63-65. — Sur sa politique chiite : *B*, XIV, 56.

à la préparation du complot. Consulté par le sultan al-Nâṣir, sur l'usage qu'il convenait de faire de ces biens, Ibn Taimîya répondait qu'il convenait de les dépenser pour le bien commun des Musulmans. C'est peut-être à l'occasion de cet incident, en tout état de cause dans le cadre de la lutte du sultanat mamlûk contre le chiisme, qu'il composait, pour réfuter le *Minhâj al-karâma* d'al-Ḥillî, une de ses œuvres maîtresses, le *Minhâj al-sunna*, qui prenait aussi vivement à partie les qadarîya, les mu'tazila et les falâsifa [20].

Le successeur de Khudâbanda, l'ilkhân Abû Sa'îd, encore jeune à son avènement, se rallia au sunnisme, sans pour autant gêner l'activité des théologiens chiites. La *khuṭba* ne mentionnait toujours pas le calife abbasside du Caire et était faite au nom des quatre premiers califes. Abû Sa'îd entretenait cependant des relations pacifiques avec le sultanat mamlûk. L'ambassade qu'il envoyait, en 720 h., à Damas et au Caire, y fut bien reçue. Le jugement flatteur que la *Bidâya* porte sur lui ne laisse aucun doute sur la satisfaction avec laquelle semblable politique fut accueillie en Syrie et en Égypte [21]. La mort d'Abû Sa'îd, en 736 h., marquait pratiquement la fin des ilkhâns de Perse et d'Irak et précédait de peu l'avènement des Jala'irides. Le chiisme irakien, cependant, avait pris un nouveau départ [22].

La révolte des nuṣairîya. — En 717/1317, au lendemain de la mort de Khudâbanda, une grave insurrection éclatait chez les nuṣairîya, au nord de Tripoli, sous la conduite d'un certain Muḥammad b. al-Ḥasan qui se présentait comme le mahdî attendu et une nouvelle incarnation de la divinité. Les insurgés réussirent à s'emparer de la petite ville de Jéblé, mais une expédition gouvernementale en vint aisément à bout [23].

Le sultan al-Malik al-Nâṣir, à la suite de ce soulèvement, ordonnait aux nuṣairîya de construire et d'entretenir à leurs frais une mosquée dans chacun de leurs villages et leur interdisait toute forme de prosélytisme ou d'apostolat. C'est vraisemblablement aussi à cette époque qu'Ibn Taimîya composa son fatwâ sur les nusairis, qu'il déclarait plus hérétiques que les Juifs et les Chrétiens et contre lesquels il préconisait une vigoureuse politique d'islamisation. Politiquement brisée, la communauté nusairie survécut à cette offensive. Ibn Baṭṭûta, qui

20. *B*, XIV, 77-78.
21. Abû Sa'îd (716-736) : *B*, XIV, 97. — W. Barthold, *EI*, I, 106.
22. Les Jalâ'irides : *EI*, II, 498 et II, 1021.
23. *B*, XIV, 83-84.

visita en 1327 le pays des nuṣairîya, les trouvait toujours fidèlement attachés à leur croyances : fidélité qui devait subsister jusqu'à nos jours [24].

Nouvelles mesures contre le chiisme. — Relativement rares furent les mesures individuelles contre les chiites. A la condition de ne pas enseigner publiquement leurs doctrines et de reconnaître les autorités établies, les théologiens chiites pouvaient bénéficier de la tolérance de l'État. Un des plus connus, Muḥammad al-Sakâkînî (m. 724 h.) vécut à Damas et à Médine sans subir, semble-t-il, de sévices [25]. Il n'en fut pas de même de son fils Ḥasan, exécuté à Damas en 744/1342 sur une décision du grand-cadi malikite ; on lui reprochait d'avoir publiquement traité d'infidèles les deux premiers califes, Abû Bakr et 'Umar, d'avoir insulté Aïcha et Ḥafṣa, les épouses du Prophète, d'avoir soutenu enfin que l'archange Gabriel s'était trompé en transmettant à Muḥammad la révélation coranique destinée à l'imâm 'Alî [26].

Sur la fin des Mamlûks Baḥrîya, de nouveaux incidents se produisirent. En 755/1355, sous le gouvernorat de 'Alî al-Mâridânî, un chiite d'Irak, disciple d'al-Ḥillî, de passage à Damas était accusé d'avoir insulté, dans la mosquée des Omeyyades, Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân, Mu'âwiya et Yazîd, et d'avoir aussi refusé de prier avec les autres Musulmans qu'il considérait comme des infidèles. Condamné une première fois à la flagellation par le grand-cadi malikite, le perturbateur chiite comparaissait ensuite devant le conseil du gouverneur ; condamné à mort, il était aussitôt exécuté, au pied de la citadelle, sur le marché aux chevaux [27].

En 763/1363 enfin, le gouverneur de Damas, informé des progrès que le chiisme ne cessait de faire dans la région de Beyrouth et de Ṣaidâ, confirmait, par décret, le caractère schismatique de ce *credo* et condamnait ceux qui le professaient ou le propageaient. Aucune autre mesure ne fut cependant prise contre le chiisme syrien qui, grâce à l'attachement de ses fidèles à leur foi traditionnelle, réussissait à se maintenir, en dépit du renforcement des positions sunnites [28].

24. *Ṣubḥ*, III, 30 et 33. — *La Syrie à l'époque des Mamlûks*, CXI. — Sur Shihâb al-Dîn b. Murrî al-Ba'labakkî, alors au Caire, qui interrogea Ibn Taimîya sur les nuṣairîya, cf. *B*, XIV, 100-101.
25. *Durar kâmina*, III, 410.
26. *B*, XIV, 211.
27. *B*, XIV, 250.
28. *Ṣubḥ*, XIII, 13. — *Syrie Mamlouke*, CXI, note 1.

La croisade maritime. — La fréquence des crises dynastiques et des révoltes prétoriennes, sur la fin des Baḥrîya, contribuaient d'autre part, en affaiblissant le régime, à aviver les convoitises des Francs de l'île de Chypre, bien renseignés sur la situation intérieure du sultanat mamlûk par leurs intelligences dans les minorités chrétiennes de Syrie et d'Égypte. Un détachement franc, en 757/1356, avait attaqué Ṣaidâ et poussé profondément dans l'intérieur, jusqu'à Ṣafad [29]. En 767/1365 des Francs de Chypre, au cours d'un raid heureux, débarquaient à Alexandrie et mettaient la ville au pillage. Cette expédition souleva, en Égypte et en Syrie, une profonde indignation. La présence d'un officier mongol parmi les assaillants évoquait de nouveau, pour les Damascains, la hantise d'une attaque franco-mongole [30]. Les incursions des Cypriotes, en 769 h., dans les régions de Tripoli et d'Ayâs, amenaient le gouverneur de Damas, l'émir Manjak, à renforcer les défenses de la côte libano-syrienne et à lancer un appel à la contre-croisade [31].

Les débuts des Ottomans, des Safavides et des Timûrides. — D'autres dangers, pour le sultanat mamlûk, se profilaient à l'horizon dès l'époque des Baḥrîya. C'est vers 1290 que les Ottomans, avec le *ghâzî* ʿUthmân, commençaient leurs premières conquêtes aux dépens des Byzantins. ʿUrkhân (m. 1359), continuant, au nom du *jihâd*, les conquêtes de son père, s'emparait de Brousse en 1326, de Nicée vers 1330 et intervenait pour la première fois dans les affaires balkaniques ; il dotait d'autre part l'État ottoman de sa première organisation intérieure A la mort du sultan Murâd (m. 1389), les Ottomans s'étaient déjà solidement installés de part et d'autre de la mer de Marmara. Bayâzîd (m. 1403) étendait la domination des Ottomans sur la majeure partie de l'Anatolie et dans les Balkans ; il obtenait du Basileus, pour les Musulmans de Constantinople, une mosquée, un tribunal et un cadi [32].

29. *B*, XIV, 255.
30. *B*, XIV, 314-315.
31. Ibn Kathîr, *Al-ijtihâd fî ṭalab al-jihâd*, 5.
32. Pour le début des Ottomans et, d'une manière générale, pour la mise en place historique de la dynastie, cf. Robert Mantran, *Histoire de la Turquie*, Paris 1961 et l'article de J. H. Kramers, *EI*, IV, 1010-1024. Pour la bibliographie, cf. *Histoire de l'Orient musulman*, 195-220. — D'excellentes bases de départ, pour l'étude des institutions, sont constituées par les deux travaux suivants : H. Bowen et H. A. R. Gibb *Islamic society and the West : Islamic society in the eighteenth century*, 1950-1957 (2 vol.). — Robert Mantran, *Istanbul dans la seconde moitié du XVII*e *siècle*, Paris, 1962. — L'histoire religieuse des Ottomans n'a pas encore fait l'objet d'une étude d'ensemble.

En 735/1334, d'autre part, sur la fin du règne d'al-Malik al-Nâṣir, mourait le cheikh Ṣafî-l-Dîn qui avait fondé en Adharbaijân l'ordre des derviches safavides dont les adeptes portaient le bonnet de laine écarlate à douze côtes (*kizil bâsh*) qui les rendit célèbres. Ses descendants et ses successeurs, à l'époque des Circassiens, avec le cheikh Junaid (m. 864/1460) et le cheikh Ḥaidar al-Ṣûfî (m. 898/1488), commençaient à organiser militairement la confrérie et à marcher à la conquête du pouvoir [33].

C'est vers 766/1365 enfin que le Turc Tîmûr, d'une famille alliée à celle de Gengis-Khân, partant de Samarqand, se lançait, au nom du sunnisme, à la conquête de l'Asie. Commençant par rétablir l'ordre en Transoxiane, où éléments turcs et mongols se combattaient, il entreprenait, en 782/1380, la conquête du Khurâsân oriental. Il soumettait, dans les années suivantes, en 1386-1387, le Fârs, l'Irak Persan, le Luristân et l'Adharbaijân [34]. Les deux grandes puissances musulmanes du Proche-Orient, le royaume des Mamlûks affaibli par ses discordes et le royaume naissant des Ottomans, se trouvaient directement menacées.

Tîmûr en Asie Mineure. — Le 10 *ramaḍân* 795/31 juillet 1392, Tîmûr se mettait de nouveau en campagne, bientôt détourné cependant de la Perse et de la Mésopotamie par ses campagnes en Russie et dans l'Inde. Mais, en 803/1400, après avoir de nouveau ravagé la Géorgie, il faisait porter le meilleur de son effort sur l'Asie Mineure ; il prenait Siwâs et Malatiya, pénétrait en Syrie, enlevait Alep, livré au pillage trois jours durant. Les villes de Hama, de Homs et de Baʿlabakk succombaient à leur tour. Tîmûr s'emparait ensuite de Damas, exigeant des docteurs de la Loi un *fatwâ* pour justifier ses conquêtes et lais-

33. Pour le début des Safavides, voir aussi pour les principales références bibliographiques, *Histoire de l'Orient musulman*, 188-194. — Comme le fait remarquer A. Cahen « Aucun exposé général n'existe de l'histoire safavide, si ce n'est dans les histoires générales de la Perse, comme celle de Sykes, *History of Persia*, 2 vol. 1915, naturellement tout à fait insuffisantes » (p. 188). Pour l'histoire religieuse proprement dite, on pourra trouver une toute première initiation dans D. M. Donaldson, *The shiite religion*, 1933. — Il serait à souhaiter, là encore, comme dans le cas des Mamlûks ou des Ottomans, que l'étude de la religion fût menée de front avec celle de l'évolution politique et sociale et non comme un simple épi-phénomène. — Sur le cheikh Ṣafî-l-Dîn (m. 735/1334), *EI*, IV, 58. — Et sur Haidar, *EI*, II, 231-232.
34. Sur les débuts de Tîmûr *Histoire de l'Orient musulman*, 175-177.

sant la ville en grande partie dévastée et dépeuplée. Le 10 juillet 1401 (803 h.), il s'emparait de Bagdad, passant une partie de la population au fil de l'épée, détruisant ou incendiant quartiers et monuments. Se tournant enfin contre les Ottomans, il remportait sur eux l'écrasante victoire d'Ankara, prenait Brousse et Smyrne, et s'en retournait à Samarqand, où il mourait en 807/1405. Ses successeurs allaient être impuissants à maintenir l'unité de son vaste mais fragile empire [35].

Shâh Rukh et les Lieux saints. — Shâh Rukh, son fils et son premier successeur, ne put empêcher les Ottomans de reconstituer leur puissance, ni même obtenir du sultanat mamlûk, cependant en difficulté, d'être associé à sa tutelle des Lieux saints. Émettant la prétention d'envoyer un voile (*kiswa*) à la Mekke, à l'occasion du pèlerinage, pour recouvrir la Kaʿba, il se heurtait à une fin de non-recevoir de la part du sultan Barsbây (1422-1438), soutenu par le calife et les quatre grands-cadis. La cordialité de ses relations avec le sultan Jaqmaq (1438-1453) lui donna un moment d'espoir. Mais la délégation persane, porteur du voile, qui arrivait au Caire le 27 novembre 1444, se heurtait à de violentes manifestations d'hostilité populaire ; le voile put partir pour la Mekke mais ne resta qu'un jour sur la Kaʿba. Shâh Rukh mourait peu de temps après, le 12 mars 1447, et à sa mort commençait la décadence de l'immense empire des Timûrides [36].

La prise de Constantinople par les Ottomans. — Onze ans après Ankara, les Ottomans, avec l'énergique sultan Muḥammad Ier, avaient reconstitué l'unité de leur État. L'écrasante victoire de Varna remportée par Murâd II (1421-1451), le 10 novembre 1444, sur le roi de Hongrie, fut l'occasion d'un échange d'ambassades et de présents avec le sultan Jaqmaq.

Le nouveau sultan Muḥammad III (1451-1481), dont l'action fut décisive dans la renaissance ottomane, peu de temps après son avènement, réussissait, le 29 mai 1453 (857 h.), après un siège de deux mois, à s'emparer de Constantinople. Cette victoire, qui mettait fin à un Empire byzantin depuis longtemps moribond, allait permettre aux Ottomans de progresser plus rapidement et plus profondément dans les Balkans, d'annexer

35. P. Wittek, *De la défaite d'Ankara à la prise de Constantinople*, *REI*, 1938.

36. Sur Shâh Rukh et le problème des Lieux saints, bon résumé de ses démêlés avec les Mamlûks dans *Egypte arabe*, 562.

les îles de la Mer Égée et la Crimée. Dans la mesure aussi où elle faisait tomber, aux mains d'une dynastie musulmane, une capitale qui avait symbolisé la résistance à l'Islam, elle eut un énorme retentissement [37]. De grandes réjouissances furent organisées au Caire, où arrivait une ambassade ottomane, en octobre 1453. Le mamlûk Ainal envoyait, à son tour, des ambassadeurs à Constantinople et, en 1456, à la suite d'une maladie du sultan ottoman, faisait battre du tambour, à la Citadelle, en l'honneur de sa guérison. Cette victoire cependant, en révélant, au sultanat du Caire, le danger de ses puissants voisins, allait faire naître, entre les Ottomans et les Mamlûks, le conflit où ces derniers succombèrent.

Qâitbây et le conflit avec les Ottomans. — Le dernier grand sultan mamlûk, Qâitbây (1468-1495), n'arrivait pas plus à conjurer la décadence du régime qui, depuis Barsbây, s'était aggravée, qu'à arrêter l'ascension des Ottomans dont son contemporain, le sultan Bâyazîd II (1481-1512), travaillait à faire une redoutable puissance militaire et maritime [38].

Mamlûks et Ottomans s'opposèrent d'abord dans les combats que leurs vassaux se livrèrent sur les confins des deux royaumes. Shâh Suwâr, le prince d'Albistân, soutenu par les Ottomans, fut finalement vaincu en 876/1471 et mis à mort au Caire, mais la lutte reprit un peu plus tard quand Qâitbay soutint, contre Bayâzîd, les intrigues de son frère Jem. Pour s'assurer de l'état intérieur de la Syrie, le sultan mamlûk entreprenait, en 1477, une visite d'inspection ; il se recueillait sur la tombe d'Ibrâhîm b. Adham à Jéblé et faisait à Damas une visite mémorable. Les incidents de frontière reprirent dans les années suivantes, mais, conscient des énormes ressources de ses adversaires, Qâitbây concluait avec les Ottomans, en 1491, une paix qu'il respecta jusqu'à sa mort.

Shâh Ismâʿîl et le chiisme. — Depuis 1490 la situation se compliquait et s'aggravait par l'entrée en scène de Shâh Ismâʿîl (m. 930/1524), le fils de Ḥaidar al-Ṣûfî, qui s'efforçait de refaire, à la manière de Tîmûr, mais au nom du chiisme, un vaste empire islamique. Se présentant comme un descendant de Mûsâ al-

37. *Egypte arabe*, 587. — Sur Muḥammad II, J. H. Kramers, *EI*, III, 704-705.

38. Pour les rapports entre les Ottomans et les Mamlûks, *Egypte arabe*, 590 et suiv. et la notice de V. J. Parry, sur Bayâzîd II (1481-1512) in *EI*², I, 1153-1155.

Kâẓim, le septième imâm des duodécimains, il pouvait espérer rallier, autour de sa personne, Persans, Arabes, Mongols et Turcs — tâche où le califat abbasside du Caire, sans pouvoir réel et sans grand prestige même dans le royaume mamlûk, avait échoué [39]. L'imâmisme des duodécimains, tel que l'école d'al-Ḥillî l'avait défini, était de nature à permettre de grouper, face au sunnisme dénoncé comme schismatique, tous ceux que le chiisme, sous ses différentes formes, avait plus ou moins profondément touchés ou que leur *credo* portait à entourer la Famille du Prophète d'une profonde vénération.

Dès 907/1501 le bruit se répandait à Damas que Shâh Ismâ'îl, après avoir commencé « à s'emparer des pays de Tîmûr, s'apprêtait à venir faire la conquête de la Syrie ». En 908/1502, Shâh Ismâ'îl était maître de Shirwân, de l'Adharbaijân et de l'Irak Persan. Pour se préparer à le combattre, le gouverneur de Damas fit prélever une contribution de guerre exceptionnelle ; des tribus bédouines s'agitaient. En 913/1507, Shâh Ismâ'îl occupait le Diyâr Bakr et une partie du Kurdistân ; l'événement eut sa répercussion en Syrie ; le gouverneur de Damas, l'émir Sîbây, se prépara à aller le combattre [40]. L'année suivante, en 913/914, Shâh Ismâ'îl s'emparait de Bagdad ; il y faisait construire un mausolée sur la tombe de Mûsâ al-Kâẓim et détruire les sanctuaires de théologiens sunnites vénérés ; des sunnites étaient mis à mort [41]. En 916/1510 enfin Shâh Ismâ'îl devenait le maître du Khurâsân, sans cependant empêcher les Uzbeqs de créer un royaume indépendant dans le Khwarizm, avec Khiwa pour capitale.

La lutte des Ottomans contre Shâh Ismâ'îl et le chiisme. — Bien vite Bâyazîd II dut se tourner contre le chiisme qui se répandait dans les tribus turcomanes d'Asie Mineure et dans les régions frontières du Taurus que Mamlûks et Ottomans se disputaient. Il fit déporter, dans ses conquêtes de Morée, des chiites d'Asie Mineure, et en 917/1511, eut à faire face à une redoutable révolte chiite. Les rebelles pillèrent Kutâhya et marchèrent sur Brousse, mais furent écrasés par des forces supérieures en nombre. Leur chef Shâh Qûlî fut tué. Bâyazîd abdiquait peu de temps après en 918/1512 [42]. Son successeur, le sultan

39. Sur Shâh Ismâ'îl (m. 930/1524) : *EI*, II, 580. — Cf. sur lui : Gh. Sarwar, *History of Shâh Isma'il*, Aligarth, 1939.
40. *Gouverneurs de Damas*, voir les années 907, 908 et 913.
41. Cf. l'importante notice de A. A. Duri, sur *Bagdad*, in *EI²*, I, 921-936 (sur la prise de la ville par Shâh Ismâ'îl en 914/1507-8, p. 931.
42. *EI²*, I, 1154.

Salîm (m. 927/1520), engageait d'énergiques opérations contre Shâh Ismâ'îl, sur lequel il remportait, en 920/1514, l'écrasante victoire de Tchaldirân. Tabrîz, la capitale du Shâh, était momentanément occupé, le Kurdistân et le Diyâr Bakr annexés [43].

La conquête ottomane de la Syrie. — Libéré de la menace persane et chiite, Salîm pouvait se tourner contre les Mamlûks, dont le sultan Qâṣûh al-Ghûrî ménageait Shâh Ismâ'îl. Le 24 avril 1516, Qânsûh al-Ghûrî, qui avait marché au devant des Ottomans, accompagné du calife al-Mutawakkil et des quatre grands-cadis, était battu et tué, au nord d'Alep, à Marj Dâbiq. Alep fut occupée. Continuant sa marche sur Damas Salîm obtenait, le 22 septembre 1516, la soumission de la ville qu'une délégation de notables vint lui offrir. Une fois maître de Damas Salîm faisait construire une mosquée sur la tombe du cheikh Ibn 'Arabî et confiait, d'abord à un chafiite, le poste de grand-cadi. Il laissait comme gouverneur un émir mamlûk, Janbirdî al-Ghazâlî, qui avait fait sa soumission [44].

La conquête de l'Egypte. — La conquête de l'Égypte fut plus sanglante. Ṭûmânbây, proclamé sultan au Caire le 11 octobre 1516, s'efforçait de continuer la lutte. Les forces ottomanes remportaient, le 22 janvier 1517, dans la banlieue du Caire, à Raidanîya, une victoire décisive. Le Caire fut occupé et Ṭûmânbây s'enfuit. Un retour offensif des Mamlûks entraîna, pendant quelques jours, des combats de rue dans le quartier de Bûlâq. Des négociations entreprises pour permettre, au sultan mamlûk, d'administrer l'Égypte sous la suzeraineté ottomane, échouèrent. Battu à Guizeh le 29 mars 1517, Ṭûmânbây fut livré au sultan et pendu, le 12 avril, à Bâb Zuwaila [45]. L'Égypte, après la Syrie, devenait une province ottomane.

Les Ottomans et le sunnisme. — Le dernier calife abbasside, al-Mutawakkil, un moment emprisonné par Salîm, s'en retournait au Caire où il mourut en 1543. Contrairement à une légende que les Ottomans s'attachèrent plus tard à répandre, il n'y eut jamais de transmission du califat, en bonne et due forme, par le dernier calife en faveur du conquérant de l'Égypte. Mais depuis longtemps les Ottomans, bien qu'ils ne fussent pas de descendance quraishite, s'étaient laissé attribuer ou

43. Sur le règne de Salîm Ier, cf. J. H. Kramers, *EI*, IV, 222-227.
44. *Egypte arabe*, 632. — *Gouverneurs de Damas*, 144.
45. *Egypte arabe*, 634.

s'étaient attribué des titres califiens. Par ses succès sur Shâh Ismâ'îl et les Mamlûks, le sultan Salîm devenait le souverain sunnite le plus puissant du monde musulman et se trouvait, en fait sinon en droit, l'héritier du califat [46].

S'appliquant, d'autre part, à asseoir le régime sur la Loi révélée (*sharî'a*), il tendait de plus en plus à faire du hanafisme la doctrine officielle — ce qui était de nature à permettre une formation plus homogène du corps des cadis et à donner une unité de doctrine à l'ensemble des docteurs de la Loi au service de l'État. Au sommet de la hiérarchie, le grand *muftî*, ou *shaikh al-islâm*, était non seulement chargé de surveiller l'activité des cadis, mais aussi d'être le garant suprême du respect de la *sharî'a*. Bien que les décrets pris par les sultans, au nom de l'utilité bien entendue ou de l'obligation, pour l'*imâm*, de combattre la corruption et le désordre (*fasâd*), pussent parfois paraître difficiles à concilier avec les dispositions de la Loi telle que les grands *fuqahâ'* l'avaient élaborée, la *sharî'a* restait, en théorie, la loi fondamentale de l'État. Le régime ainsi mis en place et dont le sunnisme sortait renforcé allait, dans son fonctionnement formel tout au moins, durer pendant de longs siècles, jusqu'à la veille du monde contemporain, non sans traverser de redoutables crises ni sans rencontrer, en dépit de ses succès militaires, d'irréductibles résistances [47].

II. LE NÉO-HANBALISME

Ibn Taimîya et la renaissance du hanbalisme. — Un fait domine l'histoire du sunnisme sous les Mamlûks : la formation du néo-hanbalisme, dont le promoteur, Aḥmad b. Taimîya, appartenait à une famille de traditionnistes et de jurisconsultes déjà connus. Né à Ḥarrân, en Naute Mésopotamie, en 661/1263, sous le règne de Baibars, Ibn Taimîya avait dû, tout jeune encore, en 1268, quitter sa terre natale, avec sa famille, devant une invasion mongole, et était venu chercher refuge à Damas où il reçut sa première formation. Agé de trente ans à peine, il intervenait, pour la première fois, dans la vie publique en 1294, en réclamant bruyamment, contre un Chrétien de

46. Sur le sunnisme sous les Ottomans, cf. *Islamic law*, 89-93.

47. Les deux grands empires musulmans qui se fondent alors, sont les rivaux des Ottomans : non seulement l'empire Safavide (Shâh Ismâ'îl règne de 1502 à 1524), mais encore celui des grands Mogols, dont le véritable fondateur est Akbar (1556-1605) et qui prendra fin en 1857. Sur Akbar, cf. C. COLLIN DAVIES, *EI*², 326-327.

Souéida accusé d'avoir insulté le Prophète, la peine de mort prescrite par la Loi. Cette intervention, que des autorités plus accommodantes jugèrent intempestive, lui valut, pour avoir troublé l'ordre public, d'être retenu, pendant une journée ou deux, au tribnnal du grand-cadi chafiite [48].

La Ḥamawîya. — En 1298, sur la fin du règne de Lâjîn, Ibn Taimîya composait, à la demande de gens de Hama, sa première profession de foi, la *Ḥamawîya kubrâ*, dans laquelle il s'en prenait, avec un insolent mépris, à l'acharisme et à la théologie dogmatique (*kalâm*). Le cadi hanafite Aḥmad al-Râzî (m. 745 h.) voulut le faire comparaître devant lui. Ibn Taimîya refusait, faisant remarquer que le cadi n'avait pas reçu du sultan qualité pour discuter du dogme. Le cadi répliqua en faisant proclamer en ville, par le crieur public, que la profession de foi était contraire au Coran et à la Sunna. Le gouverneur intérimaire de Damas, l'émir Jâghân, s'efforça d'apaiser l'affaire. Dans une réunion privée, qui se tint chez le cadi chafiite 'Umar al-Qazwînî (m. 699 h.), on étudia, entre théologiens, la profession de foi incriminée, et les explications fournies par Ibn Taimîya furent déclarées satisfaisantes [49].

La lutte contre les Mongols et les innovateurs. — Dans les invasions mongoles des années 1300 et 1303, Ibn Taimîya se faisait, à Damas, un des porte-parole du parti de la résistance. Il dénonçait inlassablement le caractère suspect de la conversion des Mongols à l'Islam, leurs sympathies pour les Chrétiens et les Chiites, rappelait leurs nombreuses atrocités et mettait en garde ses compatriotes contre la constitution d'un nouvel État schismatique comparable à celui des Fâtimides [50].

Il continuait, les années suivantes, à déployer une intense activité polémique. Il exigeait, de plusieurs schismatiques, de faire publiquement acte de contrition. Il attaquait les doctrines d'Ibn 'Arabî dans la personne de l'un de leurs plus puissants adeptes, le cheikh Naṣr al-Manbijî, le directeur de conscience de Baibars al-Jâshnikîr. Il participait aux expéditions du Kasrawân et s'en prenait, au retour, à la confrérie des rifâ'îya,

48. Sur Ibn Taimîya, nos diverses études. — Le *Ṣârim al-maslûl* a été édité à Ḥaidarâbâd en 1322/1905.

49. La *Ḥamawîya* a fait l'objet d'assez nombreuses éditions. On pourra en trouver le texte dans *MKR*, I, 414-469. — *B*, XIV, 4.

50. *Essai*, 368. — *Fatâwâ*, IV, 281-298.

accusée de s'adonner à des pratiques hétérodoxes [51]. Il était, au demeurant, au plus mal avec le grand-cali chafiite de Damas, Ibn al-Ṣarṣarî (m. 724 h.) qui se rattachait, par son maître Maḥmûd al-Iṣfahânî (m. 698 h.), à l'école de Fakhr al-Dîn al-Râzî.

La Wâsiṭîya. — Peu de temps avant la venue des Mongols à Damas, Ibn Taimîya avait composé, à la demande de gens de Wâsiṭ, une de ses plus célèbres professions de foi, la *Wâsiṭîya*, dans laquelle il exposait, avec une vigoureuse sobriété et sans polémique apparente, ses options de foi, qu'il voulait conformes à la doctrine des Anciens (*salaf*). Sur un ordre venu du Caire, le gouverneur de Damas, l'émir al-Afram, était prié de s'assurer de la rectitude de cette nouvelle profession de foi. Les trois conseils qui se tinrent, sous sa présidence, à la citadelle de Damas, en janvier et février 1306, examinèrent longuement la *Wâsiṭîya* en présence de son auteur et la déclarèrent conforme aux données du Coran et de la Sunna. Les ennemis du cheikh, qui n'abdiquaient pas pour autant, réussissaient à le faire mander au Caire, avec son adversaire, Ibn al-Ṣarṣarî, qui partait avec lui [52].

Le départ pour le Caire et le premier emprisonnement. — Le lendemain même de son arrivée, le 8 avril 1306, Ibn Taimîya comparaissait devant un nouveau conseil, réuni à la citadelle et auquel participaient les quatre grands-cadis d'Égypte. Un disciple de Maḥmûd al-Iṣfahânî, le théologien Shams al-Dîn b. ʿAdnân (m. 749 h.), conduisait l'accusation. Condamné pour anthropomorphisme, Ibn Taimîya fut enfermé à la citadelle du Caire et y resta près d'un an et demi. Il dut sa libération, le 25 septembre 1307, à l'intervention de deux puissants protecteurs : l'émir égyptien Salâr, qu'il avait connu lors de l'affaire mongole, et l'émir bédouin Muhannâ b. ʿÎsâ, qui eût souhaité le ramener avec lui en Syrie. On jugea cependant plus prudent de le garder au Caire où sa surveillance posait moins de problèmes [53].

51. On trouvera le texte de la lettre envoyée à Manbiji, qui est elle-même fort importante pour l'histoire des réactions contre le soufisme des ittiḥâdîya, dans *MRM*, I, 161-183. « Ibn ʿArabî est le plus voisin de l'Islam parmi les ittiḥâdîya (176). »

52. La *Wâsiṭîya* a été elle aussi fréquemment éditée, au Caire et en Arabie saoudite. Sur l'incident lui-même, *B*, XIV, 36-37.

53. Le grand chef d'accusation était le *tashbîh*, l'anthropomorphisme, qui avait déjà permis de condamner le hanbalisme en 323. On reprochait à Ibn Taimîya de soutenir que Dieu se tient réellement sur son Trône et qu'il parle en proférant des paroles et des sons. *B*, XIV, 38.

Le conflit avec les soufis du Caire. — Peu de temps après sa libération, Ibn Taimîya se heurtait à deux personnalités fort influentes du soufisme égyptien : Ibn ʿAṭâ' Allâh al-Iskandarî (m. 709 h.), le cheikh de la confrérie des shâdhilîya, et Karîm al-Dîn al-Âmulî (m. 710 h.), le supérieur du *Dâr saʿîd al-suʿadâ'*. Une manifestation populaire fut organisée contre lui ; on lui reprochait de condamner le culte des saints [54].

Convoqué devant le grand-cadi chafiite Badr al-Dîn b. Jamâʿa, il dut s'expliquer sur la manière dont il comprenait l'intercession des prophètes et des saints. Le grand-cadi ne le condamna pas sur le fond, mais lui donna le choix entre la prison au Caire, l'exil à Alexandrie ou le retour en Syrie. Ibn Taimîya opta pour le retour dans son pays, mais, le lendemain même de son départ, le 12 avril 1308, il était rejoint, ramené au Caire et enfermé, pendant quelques mois, à la prison des cadis [55].

L'exil à Alexandrie. — L'éviction d'al-Malik al-Nâṣir par Baibars al-Jâshnikîr rouvrit l'ère des persécutions. Le 8 avril 1309 Ibn Taimîya était envoyé à Alexandrie, en résidence surveillée. Les onze mois qu'il y passa, dans une demi-liberté, lui donnèrent l'occasion d'entrer plus longuement en contact avec des ẓâhirites, des disciples d'Ibn ʿArabî et d'Ibn Sabʿîn, et aussi avec des Maghribins de passage. De cette période datent quelques-unes de ses œuvres maîtresses, comme sa réfutation de la logique grecque et de la doctrine d'Ibn Tûmart [56].

Le retour au Caire. — Al-Malik al-Nâṣir, revenu au pouvoir, rappela Ibn Taimîya au Caire et, le 11 mars 1310, le réhabilita publiquement, par les égards qu'il lui témoigna, dans une séance mémorable dont de longs récits nous ont été transmis. Les trois années qu'Ibn Taimîya passa alors au Caire lui permirent de reprendre son enseignement et de donner des *fatwâ*, sans être toutefois à l'abri de tout incident. Consulté par le

54. Sur Ibn ʿAṭa' Allâh al-Iskandarî (m. 709 h.), *Shâfiʿîya*, V, 176. — *Durar kâmina*, I, 273-275. — Sur Karîm al-Dîn al-Âmulî (m. 710 h.), *B*, XIV, 51, 59 et 60. Sur l'incident lui-même, *B*, XIV, 45.

55. *B*, XIV, 45-47.

56. *B*, XIV, 49-50. — Le *Radd ʿalâ-l-manṭiqiyîn* a été édité à Ḥaidarâbâd ; c'est une œuvre fondamentale qui mériterait de faire une étude approfondie dans le cadre d'une histoire de la logique dans le monde musulman. — Pour l'attitude à l'égard des Almohades, cf. notre *Fatwâ d'Ibn Taimîya sur Ibn Tûmart*, *BIFAO*, 1960, 157-184.

sultan sur diverses questions syriennes, il composa alors, ou tout au moins conçut, sa *Siyâsa shar'îya*, son traité de politique juridique, qui constitue, avec les *Aḥkâm sulṭânîya* d'al-Mâwardî, un des plus importants traités de droit public que le sunnisme nous ait légués [57].

Le retour à Damas. — Une menace mongole, vite dissipée, ramenait Ibn Taimîya à Damas où le sultan l'avait précédé et où lui-même arrivait, le 21 février 1313, après une absence qui avait duré près de sept ans. Il ne devait plus quitter Damas jusqu'à sa mort. Cette longue période d'une quinzaine d'années, qui correspond au proconsulat de Tankiz et à l'une des époques les plus prospères du sultanat mamlûk, fut aussi celle où la production d'Ibn Taimîya, alors en pleine possession de sa doctrine et de son art, fut la plus abondante et la plus riche. Promu au rang de chef d'école, considéré comme un *mujtahid* indépendant, il groupait autour de lui des partisans convaincus, qui venaient des milieux les plus divers. Il entrait de nouveau en scène, en 716/1316, avec l'accord sinon à la demande des autorités mamlûkes, pour combattre la politique chiite de Khudâbanda [58].

Le premier emprisonnement à la citadelle de Damas. — Bien vite cependant les persécutions recommencèrent. Mis en demeure, à plusieurs reprises, de ne plus donner de *fatwâ* contraires à la doctrine communément admise, dans les quatre écoles juridiques, sur le problème de la répudiation, il comparaissait de nouveau, le 28 avril 1320, devant le conseil du gouverneur. Condamné à l'emprisonnement, il fut enfermé à la citadelle de Damas ; un décret du sultan lui rendit la liberté le 9 février 1321 [59].

Le dernier emprisonnement et la mort. — Les dernières persécutions furent plus brutales encore. Le 18 juillet 1326, dans l'après-midi, sans autre forme de procès, Ibn Taimîya était arrêté et enfermé de nouveau à la citadelle de Damas, en vertu d'un décret du sultan lu à la mosquée des Omeyyades ; l'autorisation de donner des *fatwâ* lui était retirée. On lui reprochait de continuer à écrire contre le culte des saints et d'interdire la visite de leurs tombes. La décision avait été enlevée, au Caire, par le nouveau grand-cadi malikite, Muḥammad al-Ikhnâ'î (m. 750 h.), un disciple de Naṣr al-Manbijî. Le nouveau cadi chafiite de Damas, 'Alâ' al-Dîn al-Qûnawî (m. 727 h.), ne cachait pas, lui non plus, ses sympathies pour les idées d'Ibn 'Arabî [60].

Malgré l'interdiction qui lui était faite, Ibn Taimîya, dans sa prison, continuait d'écrire et de donner des *fatwâ* ; il composait même, contre al-Ikhnâ'î, un de ses traités les plus violents. La réaction ne se fit pas attendre. Le 12 avril 1328 on lui retirait son papier et ses plumes. Il mourait cinq mois plus tard, le 26 septembre 1328 (728 h.). Enterré à Damas, au cimetière des soufis, où sa tombe subsiste toujours, au milieu d'un immense concours de population, Ibn Taimîya laissait une œuvre abondante et robuste qui, jusqu'à nos jours, a fortement marqué et divisé l'Islam [61].

La formation d'Ibn Taimîya. — Aḥmad b. Taimîya fut avant tout un hanbalite, qui sut acquérir de son école, à Damas où il fut formé, une connaissance incomparable. Il eut encore à sa disposition le *corpus juris* d'Abû Bakr al-Khallâl (m. 311 h.) et on peut dire qu'aucun hanbalite de quelque importance, de Bagdad, de Damas ou de Ḥarrân, ne fut pour lui un inconnu. A cette connaissance s'ajoutait celle des autres écoles de *fiqh*, étudiées dans les traités consacrés aux divergences des docteurs de la Loi et souvent aussi dans les œuvres originales.

Sa connaissance de l'hérésiographie fut également fort étendue, puisée elle aussi, non seulement dans l'étude des *kutub al-firaq*, mais encore dans l'examen des textes combattus. La philosophie musulmane, en particulier celle d'al-Fârâbî, d'Ibn Sînâ et d'Ibn Rushd, lui était familière et il consacra de nombreuses pages à la réfuter. Nombreux sont aussi les soufis dont il médita les œuvres : Junaid, Abû Ṭâlib al-Makkî dont le *Qût al-qulûb* fut une de ses lectures favorites, Ghazâlî auquel il ne ménagea pas ses critiques, le cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlî, dont il estimait le *credo* irréprochable, Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, et aussi Ibn 'Arabî, se laissant séduire, dans sa jeunesse, par les *Futûḥât*, avant d'en découvrir la subtile hérésie.

57. *B*, XIV, 51. Nous avons donné une traduction française de la *Siyâsa shar'îya* sous le titre : *Le traité de droit public d'Ibn Taimîya*, *PIFD*, 1950.

58. *B*, XIV, 67. Voir plus haut 257-258.

59. Il se refusait à admettre le blocage des trois répudiations en une seule. — Le *Mukhtaṣar* d'al-Khiraqî cependant l'admet. *B*, XIV, 78, 93 et 97-98.

60. Texte de la *Ziyârat al-qubûr* dans *MR*, 103-122. Sur l'incident lui-même, *B*, XIV, 78, 93 et 97.

61. La *Radd 'alâ-l-Ikhnâ'î* a été édité au Caire en 1346/1928.

Sens et portée de la doctrine. — L'intention maîtresse de toute son œuvre fut de construire, sur les fondements et dans l'esprit du hanbalisme, une doctrine de juste milieu (*wasaṭ*) qui eût donné à chaque doctrine son dû dans un ensemble fortement hiérarchisé. « Les théologiens dogmatiques, écrit-il, ont construit leur système sur la raison, les traditionnistes le leur sur la tradition scripturaire et les soufis le leur sur la volonté. » [62] Raison, tradition et volonté, ce sont précisément les trois éléments qu'il a voulu faire concourir à l'élaboration de son propre système, que l'on pourrait définir comme un réformisme conservateur, fortement marqué par le fidéisme initial du hanbalisme et soucieux de restaurer l'unité première de l'Islam. Dans la doctrine ainsi élaborée, les sectes et les écoles critiquées ont bien souvent laissé leurs traces.

Deux idées lui tiennent particulièrement à cœur. D'abord, nous dit-il, la raison droite est toujours et nécessairement d'accord avec la tradition authentique. La révélation, pour qui sait l'approfondir, est, par nature, rationnelle. — Le Prophète, d'autre part, a exposé la totalité de la religion, dans ses principes fondamentaux comme dans ses dispositions pratiques, dans son sens extérieur comme dans son sens intérieur. Point n'est donc besoin, pour comprendre la Loi, de recourir aux supercheries d'une exégèse allégorique qui pare artificiellement d'un vêtement d'Islam des emprunts étrangers [63].

Ces intentions maîtresses se retrouvent dans les trois grandes parties de sa doctrine : dans sa méthodologie, qui réhabilite l'*ijtihâd*, non point, comme on le dit parfois, en demandant « la réouverture de la porte de l'*ijtihâd* », mais en montrant que la permanence de cet *ijtihâd* est indispensable à la vie même de la religion ; dans sa théodicée, qui défend le *credo* des Anciens et entend « décrire Dieu comme Lui-même s'est décrit dans le Coran et comme son Prophète l'a fait dans la sunna » ; enfin dans sa politique, qui entend restaurer un État

62. *Méthodologie d'Ibn Taimîya*, 76.

63. On pourrait ajouter, à ces deux idées, un thème qui retient assez souvent dans son œuvre : les gens de la Sunna et de la communauté occupent, dans l'Islam, une position de juste milieu (*wasaṭ*) entre les thèses contraires qui s'opposent, comme la religion musulmane occupe elle-même une position de juste milieu entre les deux autres grandes religions scripturaires, le Judaïsme et le Christianisme. Ainsi, sur le problème des attributs, les *ahl al-sunna wa-l-jamâ'a* occupent une position de juste milieu entre les anthropomorphistes (*mushbabiha*) et les négateurs (*mu'aṭṭila*) ; sur le problème de la foi entre les murji'a et les *wa'îdîya* (mu'tazilites et hkârijites) ; sur le problème des Compagnons entre le chiisme et le khârijisme. *Wâsiṭîya*, 19. — *MS*, II, 161-164.

dépouillé de la fiction califienne, mais qui eût trouvé son idéal et sa légitimité dans le respect actif des prescriptions de la Loi.

Ibn Qaiyim al-Jauzîya. — Ibn Taimîya ne fit pas l'unanimité du hanbalisme, mais il y recruta bien vite de nombreux et d'ardents disciples. Leurs noms nous sont connus ; plusieurs furent des soufis. Le plus brillant et le plus célèbre, lui aussi un des grands noms de la littérature arabe, Ibn Qaiyim al-Jauzîya (m. 751/1350), partagea ses dernières persécutions et fut enfermé avec lui à la citadelle de Damas. A deux reprises aussi, en 756/1349, Ibn al-Qaiyim se heurta vivement, sur des points de droit, au grand-cadi chafiite de Damas, Taqî-l-Dîn al-Subkî (m. 756 h.), sans toutefois se laisser entraîner dans d'irréparables polémiques [64].

Plus sermonnaire que son maître, moins polémiste, admirable prosateur et profondément nourri de soufisme, Ibn al-Qaiyim contribua beaucoup, par la qualité de son art, à répandre les idées d'Ibn Taimîya. Il laissa, entre autres œuvres maîtresses, un commentaire, toujours fort lu, des *Manâzil* d'al-Anṣârî, une longue profession de foi en vers, la *Nûnîya*, surtout dirigée contre les jahmîya et les ittiḥâdîya, un robuste traité de méthodologie doctrinale, et un traité de politique juridique construit autour d'une théorie de la preuve.

Ibn al-Qaiyim eut aussi ses disciples. Le plus connu, dans le hanbalisme, Ibn Rajab (m. 797 h.), écrivit l'histoire de son école et défendit, non sans une certaine raideur, la position des Anciens [65]. Après lui, longtemps encore, l'influence d'Ibn Taimîya continua de se faire sentir, sous les Circassiens et les Ottomans, sur une école hanbalite réduite mais active, dont le wahhâbisme, à l'aube de l'Islam contemporain, tentera, à sa manière, de faire revivre la doctrine.

Le hanbalisme dissident. — Le hanbalisme eut parfois ses dissidents : ainsi Sulaimân al-Ṭûfî (m. 715 h.), qui aimait se dire hanbalite, acharite et chiite tout à la fois, et à qui sa liberté d'allures valut maints déboires. Après avoir vécu longtemps à Bagdad, Ṭûfî se rendit à Médine où il fréquenta le théologien imâmite Muḥammad al-Sakâkînî. C'est sans doute sous l'influence de ce dernier qu'il reprit, contre Abû Bakr et Aïcha,

64. Ibn al-Qaiyim : *Dhail*, II, 447-453. — *Shadharât*, VI, 168-170. — *Essai*, 489-492. — *B*, XIV, 234-235.

65. *Shadharât*, VI, 339-340. — *Essai*, 497-498.

des arguments répandus dans le chiisme ; il reprochait aussi au calife ʿUmar d'avoir interdit aux Compagnons de mettre par écrit les traditions du Prophète et d'être ainsi à l'origine des schismes qui, depuis la mort de Muḥammad, avaient divisé la communauté.

Ṭûfî fut arrêté, lors d'un séjour au Caire ; condamné à la flagellation, il fut promené à travers la ville, en butte à la risée populaire, puis mis en prison. Libéré, il se retira à Qûṣ, dans un demi-exil ; il fit ensuite le pèlerinage et mourut à Hébron, alors qu'il essayait d'obtenir l'autorisation de pénétrer en Syrie, dont ses nombreux adversaires réussirent à lui faire interdire l'entrée [66].

Son œuvre la plus connue, remise d'actualité au début du siècle par le réformisme, consiste dans une dissertation dans laquelle il préconise un large usage, dans le domaine de la Loi, de la notion de *maṣlaḥa*, de l'intérêt bien entendu, individuel ou social, temporel ou spirituel. Mais il y en eut beaucoup d'autres qui mériteraient d'être éditées et de faire l'objet de monographies approfondies [67].

Le chafiisme hanbalisant. — L'influence d'Ibn Taimîya se fit aussi sentir sur plusieurs docteurs chafiites qui, fidèles au *credo* des Anciens, rejetaient le *kalâm* acharite et témoignaient, envers le soufisme, d'une certaine réserve. Ainsi Aḥmad al-Wâsiṭî (m. 711 h.), dont le père avait dirigé à Wâsiṭ la confrérie des rifâʿîya. Après être passé par Bagdad, la Mekke et le Caire, Aḥmad al-Wâsiṭî s'était affilié, à Alexandrie, à la confrérie des shâdhilîya. A Damas, où il alla vivre ensuite, il passa au hanbalisme sous l'influence d'Ibn Taimîya et s'associa aux attaques de ce dernier contre les ittiḥâdîya. Il laissa, à côté de quelques ouvrages de jurisprudence, des traités de soufisme parmi lesquels figure un commentaire inachevé des *Manâzil* d'al-Anṣârî [68].

C'est une personnalité bien différente que l'on trouve dans le cheikh al-Mizzî (m. 742 h.), un chafiite originaire d'Alep, qui vécut surtout à Damas, où il dirigea sans interruption, pendant vingt-trois ans, la Ashrafîya, le collège le plus important de la ville pour l'enseignement du hadîth. En 705/1305, pour avoir commenté un passage d'al-Bukhârî dans un sens jugé par trop traditionaliste, il fut, pendant quelques jours,

66. *Dhail*, II, 367-370. — *Shadharât*, VI, 39-40.
67. *Manâr*, X, 745-770.
68. *Dhail*, II, 358-360. — *Shadharât*, VI, 24-25.

emprisonné et libéré sur une intervention d'Ibn Taimîya. Le *Kitâb al-tahdhîb*, son œuvre la plus connue, étudie les traditionnistes cités dans les Six Livres ; il complète, en le corrigeant, l'ouvrage que le hanbalite ʿAbd al-Ghanî al-Maqdisî (m. 600 h.) leur avait déjà consacré [69].

Dhahabî (m. 748/1348). — L'historien Dhahabî appartient, lui aussi, à cette catégorie de traditionnistes et de jurisconsultes qui, sans partir en guerre contre l'acharisme, préféraient s'en tenir à la position des Anciens et ne ménageaient pas leurs critiques à l'adresse du syncrétisme incertain de Ghazâlî. Il fut, pour cette raison, souvent sévèrement jugé par plusieurs de ses contemporains, comme l'historien Abû-l-Fidâ' et son continuateur Ibn al-Wardî, et surtout par Tâj al-Dîn al-Subkî (m. 771 h.), qui estime que son histoire de l'Islam serait une œuvre parfaite sans la partialité qui, trop souvent, la défigure. Dhahabî, qui s'est fait l'historien du califat et du sunnisme, a aussi laissé des ouvrages de doctrine, comme son *Kitâb al-kabâ'ir* et son résumé du *Minhâj al-sunna* d'Ibn Taimîya [70].

Ibn Kathîr (m. 774/1373). — Disciple de Dhahabî et de quelques jurisconsultes chafiites de Damas, Ibn Kathîr fut un traditionniste et un jurisconsulte. Son histoire du monde depuis la création, la *Bidâya*, consacre, à la vie du Prophète, une longue étude qui utilise non seulement la *Sîra* d'Ibn Hishâm, mais les grands recueils de hadîths et d'autres travaux encore, comme ceux d'Abû Nuʿaim al-Iṣfahânî, d'Abû Bakr al-Baihaqî, d'Ibn ʿAsâkir, d'Ibn al-Athîr et d'al-Mizzî. Dans son histoire du califat, il s'efforce de mettre en valeur l'importance d'Ibn Ḥanbal et de son école, tout en se présentant lui-même comme l'homme des réconciliations et des apaisements. Hostile au culte des saints et au monisme des itthâdîya, il ne l'est pas à un soufisme modéré respectueux de la Loi. Son histoire se termine par une chronique des plus précieuses pour l'histoire des Ayyoubides et des premiers Mamlûks [71].

Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî (m. 852/1449). — Le chafiite Ibn Ḥajar al-ʿAsqalânî, qui fut grand-cadi au Caire en 827/1453, continua l'œuvre entreprise par Mizzî, Dhahabî et Ibn Kathîr.

69. Sur Mizzî : *B*, XIV, 137. — *Shâfiʿîya*, VI, 251-267.
70. Sur Dhahabî, qui mériterait une importante monographie, cf. *B*, XIV, 225. — *Shâfiʿîya*, V, 225. — *EI²*, I, 221-222.
71. Cf. notre *Ibn Kathîr historien*, dans *Arabica*, II (1955), 42-88.

Commentateur du *Ṣaḥîḥ* d'al-Bukhârî, il prit la défense du *Musnad* d'Ibn Ḥanbal et rectifia, sur divers points, dans son *Tahdhîb al-tahdhîb*, le répertoire d'al-Mizzî. Il s'intéressa aux sciences du hadîth en partant des travaux d'Ibn Ṣalâḥ (m. 643), et laissa, dans l'*Iṣâba*, une histoire des Compagnons dans laquelle il y aurait beaucoup à glaner pour une meilleure connaissance de la *Sîra* [72].

III. LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE

Acharisme et maturidisme. — La permanence du sunnisme conservateur et le prestige, limité sans doute, mais indéniable, du néo-hanbalisme n'empêchaient pas, sous les Mamlûks et les premiers Ottomans, le développement de la théologie dogmatique (*kalâm*) qui devenait de plus en plus, avec le *fiqh* et le soufisme, une des grandes disciplines islamiques. L'acharisme recrutait ses partisans surtout parmi des chafiites et, à un degré moindre, parmi des malikites ; il avait, en Égypte et en Syrie, de solides assises et l'appui d'une longue tradition [73]. Le maturidisme trouvait les siens parmi les docteurs hanafites, non seulement dans les provinces orientales de l'Islam, mais encore en Égypte et en Syrie où le hanafisme avait largement bénéficié de la politique zankide et ayyoubide. L'adoption du hanafisme par les Ottomans, comme l'école jurisprudentielle prépondérante, eut pour conséquence de donner une importance accrue à la théologie issue de l'enseignement et de l'œuvre d'Abû Manṣûr al-Mâturidî (m. 333 h.), comme aussi de remettre d'actualité plusieurs de ses anciens disciples et, par voie de conséquence, de conférer à cette école une plus grande diffusion.

L'étude de cette théologie dogmatique d'époque mamlûke et ottomane, qu'elle se place sous le patronage d'al-Ash'arî ou sous celui d'al-Mâturidî, n'a pas été encore entreprise dans le cadre de son développement historique. Bien des auteurs cependant paraissent dignes d'intérêt et les deux écoles présentent des divergences qu'on ne saurait tenir pour négligeables. Mais de plus en plus cependant, face à l'essor du chiisme, des tentatives se dessinèrent pour rapprocher les deux écoles et pour les présenter comme seules qualifiées pour donner du sunnisme une formulation valable, fondée sur la *Sunna* et la *jamâ'a*, c'est-à-dire sur l'enseignement du Prophète et celui des Compagnons. Cette volonté de rapprochement et, dans une certaine mesure aussi, d'exclusivisme, est particulièrement sensible dans la *Rauḍa bahîya*, que le hanafite Abû 'Udhba composa plus tard, à la Mekke en 1125/1714, tout en faisant remarquer que les divergences qui, à l'intérieur des deux écoles, séparaient leurs adeptes, étaient souvent aussi grandes que celles qui les distinguaient elles-mêmes des autres.

72. Ibn Ḥajar al-'Asqalânî (m. 852) : C. VAN ARENDONK, *EI*, II, 402-403.

73. Bien d'autres auteurs mériteraient d'être mentionnés. Ainsi, Ibn al-Wakîl (m. 724), ou Shams al-Dîn Maḥmûd al-Iṣfahânî (m. 744), un disciple de Fakhr al-Dîn al-Râzî, qui, de passage à Damas en 725 h., donna à la Rawâḥya une conférence fort admirée mais passionément discutée. *B*, XIV, 117-118. — L'étude du *kalâm* sous les Mamlûks mériterait d'être entreprise.

L'acharime : al-Îjî (m. 755/1355). — Né à Shîrâz vers 1280, 'Aḍud al-Dîn al-Îjî, un des principaux théoriciens de l'acharisme à l'époque des Ilkhâns et des premiers Mamlûks, passa la plus grande partie de sa vie à Sulṭânîya, dont Khudâbanda fit la capitale de son royaume et où, après sa conversion au chiisme, il songea à transférer les restes de 'Alî et de Ḥusain. Retourné ensuite à Shîrâz il finit ses jours en prison, brouillé avec le gouverneur [74]. Ses deux œuvres maîtresses ont connu, jusqu'à nos jours, une large diffusion : sa profession de foi, la *'Aḍudîya*, et un volumineux traité de théologie dogmatique, les *Mawâqif*, que commentèrent tour à tour Jurjânî (m. 816/1413) et Dawânî (m. 1501).

La famille des Subkî. — L'acharisme syrien paraît avoir été plus conservateur si l'on en juge par la famille des Subkî qui donna au chafiisme d'éminents docteurs parmi lesquels deux hommes s'illustrèrent tout particulièrement. Le premier, Taqî-l-Dîn al-Subkî (m. 756/1355), qui fut longtemps grand-cadi de Damas, après avoir été formé au Caire où il s'affilia aux shâdhilîya, laissa une œuvre particulièrement abondante qui mériterait d'être étudiée. Le second, son fils, Tâj al-Dîn al-Subkî (m. 771/1370), lui aussi cadi, muftî et professeur, s'est surtout fait connaître par ses *Ṭabaqât al-shâfi'îya*, qui constituent autant une histoire de l'acharisme que du chafiisme. Défenseur passionné d'al-Ash'arî, d'al-Qushairî et d'al-Ghazâlî, ce fut un adversaire souvent heureux du hanbalisme (bien qu'il ait ménagé Ibn Ḥanbal) et du chafiisme hanbalisant.

Le 9 décembre 1365 (767 h.) il comparaissait à Damas devant

74. *EI*, II, 474. — *Théologie musulmane*, 165-169.

un conseil que présidait le gouverneur Mankalî-Bughâ et auquel participaient les trois autres grands-cadis. Il était accusé, par ses confrères malikite et hanbalite, de diverses forfaitures. La séance fut longue et tumultueuse, les deux cadis s'obstinant dans leurs affirmations. Deux autres séances furent nécessaires pour mettre un terme à ce violent conflit où l'émir Mankalî-Bughâ s'efforça d'arbitrer des adversaires que des options de foi différentes contribuaient à opposer [75].

Ibn Khaldûn théologien (m. 808/1406). — C'est un théologien étroitement apparenté à l'acharisme que l'on retrouve en Ibn Khaldûn qui, après les nombreux avatars d'une carrière maghribine bien remplie, arrivait en Égypte en 784/1382. Plusieurs fois grand-cadi malikite au Caire sous les premiers Circassiens, il accompagnait le sultan Faraj en Syrie, lors de l'invasion de Tîmûr, qu'il eut l'occasion de rencontrer. Si grande ait été l'originalité d'Ibn Kkaldûn comme sociologue, et si riche aussi sa contribution à l'histoire nord-africaine, on ne saurait oublier tout ce qu'il doit au *fiqh* et au *kalâm* dans sa propre formation : ce serait une erreur que de vouloir en faire un rationaliste et un positiviste avant la lettre.

Les chapitres qu'il a réservés, dans sa *Muqaddima*, aux sciences religieuses, comme les fréquents développements qu'il consacre, dans cet ouvrage, à des problèmes de théologie, sont d'un technicien fort averti. On lui doit encore un petit traité sur la logique et un autre sur le *kalâm*, qui consiste essentiellement dans le commentaire du *Muḥaṣṣal* de Fakhr al-Dîn al-Râzî. Comme Ibn Rushd d'autre part, il eut une expérience personnelle de la haute administration et il ne fait aucun doute, comme on l'a déjà fait remarquer, que, si ses reponsabilités donnèrent à Ibn Rushd la conviction profonde de la fonction de la religion dans l'État, Ibn Khaldûn lui aussi, dans sa sociologie, prolongea, sous cet aspect, l'œuvre de son illustre prédécesseur [76].

75. Sur la famille des Subkî : cf. J. SCHACHT, *EI*, IV, 516-518. — Sur les incidents auxquels nous faisons ici allusion, *B*, XIV, 204-206 et 316-318. — Voir aussi *REI*, 1960, 60.

76. La littérature sur Ibn Khaldûn est considérable. Ce que l'on souhaiterait sur lui c'est, non plus une étude sur Ibn Khaldûn sociologue ou historien, mais sur Ibn Khaldûn théologien. Voir remarques à ce sujet dans *Islamic philosophy and theology*, 143. — *Berbérie orientale*, II, 402. — Voir aussi : M. MAHDI, *Ibn Khaldûn's philosophy of history*, Londres, 1957.

L'acharisme de Maqrîzî (m. 845/1442). — On ne saurait non plus oublier tout ce que le grand historien Maqrîzî, un hanafite passé au chafiisme, doit à l'acharisme et tout ce que l'acharisme lui doit. Dans son histoire topographique du Caire, devenu, de son temps, la capitale incontestée du monde de l'Islam, c'est avant tout à l'histoire du sunnisme qu'il s'attache. A ses considérations sur la diffusion du malikisme et du chafiisme dans la vallée du Nil, ou sur les débuts du chiisme, il ajoute d'importantes remarques sur la restauration sunnite.

Ses sympathies vont manifestement à Ṣalâḥ al-Dîn, de préférence à Nûr al-Dîn, et le portent à grossir le rôle de l'acharisme dont il tend à faire l'école officielle du régime mamlûk, sans pour autant négliger de remarquer que toutes les autres écoles ont, de son temps, disparu, à l'exception de celle d'Ibn Taimîya, qui « voulut imposer la doctrine des Anciens (*salaf*) » et qui conservait des partisans toujours ardents.

De la doctrine d'al-Ash'arî, il donne un résumé fort clair, le faisant suivre d'un exposé d'hérésiographie qui s'inspire de Baghdâdî, de Ghazâlî et de Shahrastânî. Parmi les sectes présentées comme extérieures à l'Islam, figurent, à côté des dahrîya, des dualistes, des Juifs, des Chrétiens et des zindîqs, les philosophes de l'antiquité grecque, les *falâsifa* de l'Islam n'étant même pas nommés. Les sectes musulmanes proprement dites sont ramenées à cinq : les murjites, les mu'tazilites, les chiites, les kârijites et les sunnites. De plus en plus, le sunnisme tendait à s'identifier à l'acharisme [77].

Suyûṭî théologien et historien (m. 911/1505). — C'est encore essentiellement un chafiite et un acharite, mais doublé d'un soufi affilié à la confrérie des shâdhilîya, que l'on trouve en Suyûṭî, dont l'œuvre de vulgarisation, après avoir connu une grande diffusion sur la fin des Mamlûks et sous les Ottomans, reste, de nos jours, très populaire. Descendant d'une famille d'origine persane depuis longtemps installée en Égypte, Suyûṭî commença sa carrière comme professeur dans une madrasa du Caire, la Shaikhûnîya. En 875/1470, sous Qâitbây, quand une cabale accusa Ibn al-Fâriḍ de libertinage et d'hérésie, Suyûṭî défendit ardemment la mémoire de l'illustre mystique. Le fatwâ que le grand-cadi chafiite donnait alors, à la demande du sultan, condamnait, une fois de plus, l'incarnationnisme (*ḥulûl*), mais déclarait qu'on ne pouvait en accuser Ibn al-Fâriḍ

77. Maqrîzî (m. 845/1442) : *EI*, III, 186-187.

dont des gens, incapables de la comprendre, avaient déformé la pensée.

En 891/1486, toujours sous le règne de Qâitbây, Suyûṭî prenait la direction de la Baibarsîya, un couvent fondé par Baibars al-Jashnikîr, qu'al-Malik al-Nâṣir avait d'abord fermé mais qu'il rouvrit ensuite. Sous les deux successeurs de Qâitbây il eut cependant, avec les soufis de cet établissement, de graves difficultés dont les raisons apparaissent mal. Ṭûmânbây al-Ashrafî, d'abord comme secrétaire du sultan, ensuite comme sultan, contribua, par hostilité personnelle, à sa disgrâce. Destitué en 906/1501, Suyûṭî consacrait ses dernières années à l'achèvement d'une œuvre dont la variété et l'abondance font époque dans l'histoire de la littérature arabe [78].

Les idées religieuses et politiques de Suyûṭî. — Les idées religieuses et politiques de Suyûṭî mériteraient d'autant plus de faire l'objet d'une étude qu'elles contribuent, pour une large part, à l'orientation générale de son œuvre et aux jugements qu'il porte sur les événements et sur les hommes. Partisan de l'*ijtihâd,* après avoir énuméré les docteurs de la Loi qui, en Égypte, peuvent être considérés comme des *mujtahid* indépendants, il nous donne, dans son autobiographie, de précieux renseignements sur sa propre formation. Après avoir étudié l'exégèse coranique et la tradition, on le voit s'intéresser au traité de droit public de Mâwardî, qu'il résume, à l'œuvre de Ghazâlî, dont il écrit une apologie, à l'histoire de Damas d'Ibn ʿAsâkir et à celle des shâdhilîya [79].

C'est un fait bien significatif qu'il ait tenu à se faire, tout à la fois, l'historien du califat et de l'Égypte. Dans son histoire d'Égypte, les jugements qu'il porte sur les différentes dynasties sont révélateurs de ses préférences doctrinales. Il voit le champion par excellence du sunnisme en Ṣalâḥ al-Dîn dont il vante les vertus morales, le courage, la foi et le détachemet des choses de ce monde. On ne saurait manquer non plus d'être frappé par le jugement flatteur qu'il porte sur al-Malik al-ʿAzîz. Il sait sans doute gré à Baibars d'avoir rétabli le califat au Caire et d'avoir édicté d'énergiques mesures d'ordre moral, mais il rappelle comme à plaisir les diverses critiques auxquelles ce sultan s'exposa. Il n'est pas non plus sans intérêt de voir

78. Suyûṭî (m. 911/1505) : *EI*, IV, 601-603. — *Shadharât,* VIII, 51-55. — Sur l'affaire d'Ibn al-Fâriḍ, *Histoire d'Ibn Iyâs,* traduction de G. Wiet, 52-53.

79 *Ḥusn al-muḥâḍara,* I, 140 et suiv.

le directeur de la Baibarsîya présenter discrètement la rébellion de Baibars al-Jâshnikîr sous un jour favorable tendant à faire d'al-Malik al-Nâṣir un prétendant heureux mais ambitieux [80].

Quand il passe à l'histoire religieuse de l'Égypte, Suyûṭî met complaisamment l'accent sur l'importance du soufisme, soulignant la nécessité, sous peine de tomber dans l'hérésie (*zandaqa*), de faire vivre en bonne intelligence la *sharîʿa* et la *ḥaqîqa*, les données de la Loi révélée et l'interprétation intériориste que le soufisme en propose. Il parle avec émotion de Saiyida Nafîsa, qui fit sur Shâfiʿî la prière des morts, et de Dhû-l-Nûn, qu'il admire profondément [81]. S'il passe rapidement sur le soufisme sous les Fâtimides, il s'étend longuement sur son développement sous les Ayyoubides et les Mamlûks. Il met aussi à l'honneur la théologie dogmatique (*kalâm*), et, là encore, de toute évidence, c'est aux Ayyoubides et aux Mamlûks que revient le mérite d'avoir donné son essor à une discipline illustrée par tant de docteurs éminents parmi lesquels on chercherait vainement beaucoup de partisans des Anciens. Le maturidisme, lui aussi, n'occupe guère de place dans cette apologie du *kalâm.*

Abû-l-Barakât al-Nasafî (m. 710/1310). — Le théologien le plus représentatif du maturidisme, à l'époque mamlûk, paraît avoir été, autant qu'on en puisse juger, Abû-l-Barakât al-Nasafî, qui enseigna le *fiqh* à Kirmân et mourut, semble-t-il, au retour d'un voyage à Bagdad. Nasafî, jurisconsulte avant même que d'être théologien, est l'auteur de plusieurs petits manuels de *furûʿ* et d'*uṣûl* qui connurent tous, par leur clarté et leur simplicité, un indéniable succès. Dans le *Kanz,* il exposait la doctrine juridique du hanafisme, en partant de la *Hidâya* d'al-Marghînânî. Dans sa profession de foi, la célèbre *ʿUmda,* qui connut elle aussi une large audience, il reprenait la doctrine d'un docteur hanafite antérieur, Najm al-Dîn al-Nasafî (m. 537/1142) [82].

Al-Taftazânî (m. 792/1390). — Né dans le Khurâsân, Saʿd al-Dîn al-Taftazânî, qui fut aussi un élève d'al-Îjî, vécut tour à tour à Hérat, à Sarakhs et à Samarqand. Il composa une série

80. *Ibidem,* II, 75 et 143.

81. *Ibidem,* I, 218-220.

82. Abû-l-Barakât al-Nasafî (m. 710/1310) : Heffening, *EI*, III, 905-906.

de manuels, considérés comme classiques, de grammaire, de rhétorique et de logique. Il se fit aussi connaître, dans l'histoire du *kalâm*, par un commentaire de la profession de foi de Najm al-Dîn al-Nasafî. Bien que le texte commenté soit un texte maturidite, Taftazânî est souvent considéré comme acharite. Son *Kitâb al-maqâṣid*, qu'il composa en 784/1382, et qu'il prit la peine de commenter, s'inspirait des *Mawâqif* de ʿAḍud al-Dîn al-Îjî. Son exemple, une fois de plus, montre combien il est difficile de vouloir tracer, entre les écoles, des délimitations trop précises [83].

Le maturidisme : Ibn al-Humân (m. 861 h.). — L'école qui remontait à Abû Manṣûr al-Mâturidî et qu'il devint d'usage, sous les Ottomans, d'opposer à l'acharisme, trouva encore, sous les premiers Mamlûks, un théoricien de talent dans Kamâl al-Dîn b. al-Humân, un hanafite originaire de Sîwâs qui fut cadi au Caire et à Alexandrie. Son *Kitâb al-musâyara*, un petit traité de théologie dogmatique, beaucoup plus conservateur sur bien des points que des traités acharites postérieurs, à été, par la suite, souvent cité dans le maturidisme. Dans ce petit ouvrage, Ibn al-Humân se réfère souvent aux docteurs hanafites de Bukhârâ ou de Samarqand, dont l'unanimité paraît loin d'être faite même sur des problèmes fondamentaux [84].

IV. LES CONFRÉRIES ET LE SOUFISME

Le soufisme connut, après les Ayyoubides, son âge d'or sous les Mamlûks. Deux grands faits caractérisent son histoire : d'une part, l'essor considérable que prend l'école des ittiḥâdîya, où l'influence d'Ibn ʿArabî domine ; d'autre part, le développement croissant des confréries mystiques. De plus en plus une ligne de clivage tend à se creuser entre la *sharîʿa*, définie comme la forme purement légaliste de l'Islam, la *ṭarîqa*, l'ensemble des pratiques caractéristiques d'une confrérie, et la *ḥaqîqa*, la vérité profonde du message révélé dont le soufisme se présente comme l'interprète valable. Une cassure tend à se faire ainsi entre le monde des *fuqahâ'* et celui des *fuqarâ'*, entre celui des docteurs de la Loi et celui des gens de confréries et de couvents — cassure que tous les grands soufis, pour leur

83. Taftazânî (m. 792/1390) : C. A. STOREY, *EI*, IV, 634-637. — *Théologie musulmane*, 165-169. — *Islamic philosophy and theology*, 149-154.

84. La *Musâyara* a été éditée au Caire. — *Shadharât*, VII, 298-299.

part, chercheront à dépasser et qu'atténuera aussi, dans la réalité, l'appartenance d'un même personnage aux deux types de formation. A aucun moment, d'autre part, le pouvoir ne restait indifférent devant la vie du soufisme [85].

Ibn Sabʿîn (m. 669/1270). — C'est à l'école des ittiḥâdîya, des partisans du monisme existentiel, que se rattache Ibn Sabʿîn, originaire de Murcie, comme Ibn ʿArabî, et qui, après être passé par Tunis, s'en vint vivre à la Mekke, auprès du chérif Abû Numaiy (1254-1301), un descendant de Qatâda, dont il réussit à gagner la confiance. Ce fut sur ses conseils, pour le moins par son entremise, que le chérif de la Mekke, après la conquête de Bagdad par les Mongols et avant la consolidation du sultanat mamlûk, reconnut comme calife l'émir hafside de Tunis ; la lettre d'hommage qui fut lue à Tunis en 1259 était de sa main. Cette manœuvre, qui rappelait la manière de Qatâda et son splendide isolement, peut fort bien ne pas avoir été étrangère à la fin tragique du célèbre mystique qui, en 1270, se sucida en s'ouvrant les veines [86].

Le jugement qu'a porté sur lui Ibn Taimîya, dans plusieurs de ses œuvres, montre la profondeur des résistances que les idées d'Ibn Sabʿîn rencontrèrent dans le sunnisme. C'est le syncrétisme suspect de sa formation que le théologien hanbalite met en cause. Ibn Sabʿîn, nous dit-il, a tiré d'abord la substance même de sa doctrine du *Kitâb al-irshâd* d'al-Juwainî, qu'il eut ensuite tendance à minimiser, se mettant à l'école d'Ibn Rushd, tout en témoignant d'une grande vénération pour Ibn Bâja. En mystique il fit beaucoup d'emprunts à Ibn ʿArabî, tout en s'écartant aussi de lui comme de ses autres maîtres.

Ce sont ensuite les intentions profondes d'Ibn Sabʿîn qu'Ibn Taimîya dénonce et condamne : en venant s'installer à la Mekke, il avait la prétention de devenir lui-même un prophète ; c'est ainsi qu'il faisait retraite dans la grotte d'al-Ḥirâ', où Muḥammad reçut la révélation, et qu'il reprochait au Prophète d'avoir enseigné qu'il n'y aurait pas d'autre prophète après lui.

Ce sont enfin les conséquences de sa doctrine qui sont, à leur

85. Il n'existe aucune monographie d'ensemble sur le soufisme sous les Mamlûks. Voir, comme lignes de départ, les deux articles de L. MASSIGNON, sur *ṭarîqa* et *taṣauwuf*, *EI*, IV, 700, 705 et 715-719. — Les obituaires de la *Bidâya* donnent souvent de précieux renseignements, non seulement sur les confréries, mais sur le soufisme populaire sous les Baḥrîya.

86. *Islamic philosophy and theology*, 142 et 144.

tour, mises en cause. Partisan, comme Ibn ʿArabî, de l'unité foncière de l'être (*waḥdat al-wujûd*), en associant, dans un tout indissoluble, d'une part, l'existence nécessaire, éternelle et créatrice de Dieu et, d'autre part, l'existence possible, contingente et créée du monde sensible, Ibn Sabʿîn, nous dit Ibn Taimîya, en arrive à ne pas distinguer, en Dieu, entre sa volonté créatrice (*mashî'a*) et sa volonté normative (*irâda*), donc à ruiner le fondement même de la Loi, qui repose avant tout sur l'ordre (*amr*) de Dieu [87].

Les disciples d'Ibn ʿArabî. — Bien d'autres soufis encore, pour la plupart encore imparfaitement étudiés, subirent plus ou moins fortement l'influence du cheikh Muḥyî-l-Dîn. Ainsi, Isrâ'îl al-Ḥarîrî (m. 677 h.), qui appartenait à la petite confrérie hauranaise des ḥarîrîya et fut aussi un disciple de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî (m. 638 h.) ; poète remarquable, nous dit-on, il s'inspira, dans ses vers, d'Ibn al-Fâriḍ, d'Ibn ʿArabî et de ʿAlî al-Ḥarîrî [88].

ʿAfîf al-Tilimsânî (m. 690 h.) fut, sous les premiers Mamlûks, un des disciples les plus brillants d'Ibn ʿArabî. D'une formation sunnite fort étendue, il avait étudié, en plus du soufisme, les belles-lettres, le *fiqh* et les *uṣûl al-fiqh*. Poète fort célèbre lui aussi, il n'en fut pas moins suspect à beaucoup de ses contemporains. On lui reprochait d'avoir composé une profession de foi pour les nuṣairîya et de verser lui-même dans l'incarnationnisme (*ḥulûl*) et l'hérésie (*zandaqa*). Son fils Muḥammad laissa un recueil de poésies mystiques fort connu [89].

Bien d'autres noms encore mériteraient d'être rapportés comme témoins de l'influence profonde que le cheikh Muḥyî-l-Dîn continuait d'exercer sur le monde du soufisme dans les générations suivantes. C'est à commenter les *Futûḥât* que s'attacha Dâwûd Qaiṣarî (m. 751/1350). L'œuvre de ʿAbd al Karîm al-Jîlî (m. 805/1403), à Bagdad, se situait elle aussi dans le prolongement de celle d'Ibn ʿArabî [90].

87. Points de vue critique sur lui dans *MS*, IV, 150 et *B*, XIV, sous l'année 669, surtout *Fatâwâ*, V, 107.
88. Isrâ'îl al-Ḥarîrî (m. 677) était né en 603 h. et fut un disciple de ʿAlî al-Ḥarîrî ; il avait aussi revêtu la *khirqa* de Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî. — Il prétendait que sa famille était venue s'installer en Syrie avec Khâlid b. al-Walîd. — Il fut enterré à Damas à côté du cheikh Raslân. — *B*, XIII, 283.
89. ʿAfîf al-Tilimsânî (m. 690) : *B*, XIII, 326.
90. Sur ʿAbd al-Karîm al-Jîlî (vers 832/1428) : H. Ritter, *EI²*, 73. — *G*, II, 264 et *S*, II, 283.

Les bâjariqîya. — C'est au soufisme ésotérique que l'on peut rattacher les bâjariqîya, qui devaient leur nom au fondateur de leur secte, Shams al-Dîn al-Bâjariqî (m. 724 h.). En 704/1304, sous le second règne d'al-Malik al-Nâṣir, Bâjariqî fut, une première fois, condamné à mort par le cadi malikite, mais il réussit à s'enfuir et ne revient à Damas qu'après la mort de son accusateur, en 717/1318 — sans être, semble-t-il, autrement inquiété, et conservant, longtemps encore des partisans.

En 741 h., après la mort de Tankiz et avant celle d'al-Nâṣir, un certain ʿUthmân al-Dakkâkî comparaissait devant le conseil du nouveau gouverneur Alṭunbughâ al-Nâṣirî. Accusé de propager des idées extrémistes, de prétendre être une incarnation de la divinité, d'attaquer les prophètes, enfin de fréquenter les bâjariqîya et autres mystiques panthéistes, Dakkâkî fut condamné à mort par le cadi malikite et immédiatement exécuté, sur le marché aux chevaux, au pied de la citadelle, en présence de ses juges [91].

Les ʿadawîya. — Plusieurs des confréries qui avaient vu le jour sous les derniers califes de Bagdad ou sous les Ayyoubides, se maintenaient sous les Mamlûks. Ainsi la confrérie des ʿadawîya, dont le fondateur ʿAdî b. Musâfir (m. 557 h.), descendait de Marwân b. al-Ḥakam.

Le cheikh ʿAdî, originaire de Baʿlabakk, après avoir étudié à Bagdad, où il avait été un condisciple du cheikh ʿAbd al-Qâdir al-Jîlî, s'était retiré dans le Jebel Ḥakkârî, en région kurde, où la dynastie omeyyade avait conservé, parmi les Yazîdîya, des partisans. Mais les ʿadawîya s'étaient aussi implantés en Syrie et en Égypte. Le cheikh Khiḍr al-Mihrânî (m. 671 h.) jouit, pendant plusieurs années, de la confiance de Baibars qui lui fit construire, dans la banlieue du Caire, une *zâwiya* où il venait lui rendre de fréquentes visites. La rupture entre le cheikh et le sultan n'empêcha pas la confrérie de subsister [92].

Les rifâʿîya. — L'ordre sud-irakien des rifâʿîya avait eu pour fondateur le cheikh Aḥmad al-Rifâʿî (m. 578/1183) qui avait reçu une solide formation de jurisconsulte chafiite. Les rifâʿîya

91. Les bajariqîya : *B*, XIV, 84-85 et 115 et 189-190. — *RSO*, XXV (1950), 16-17.
92. Les ʿAdawîya et ʿAdî b. Musâfir (m. 557 h./1162) : R. Lescot, *Enquête sur Les Yezidis*, Beyrouth, 1938, 22-30. — et *MRK*, I, 273. — A. S. Tritton, *EI²*, 201.

avaient une *zâwiya* à Damas. Leur cheikh dans cette ville, Ṣâliḥ al-Rifâ'î, (m. 707 h.), passait pour avoir entretenu de bonnes relations avec les Mongols lors de l'invasion de la Syrie, en l'année 1300. Les pratiques aberrantes de la confrérie soulevaient souvent l'indignation des docteurs de la Loi. Les rifâ'îya trouvèrent de redoutables adversaires, non seulement en Ibn Taimîya, mais encore dans al-Ṭûfî et dans une égyptienne d'une grande piété, Umm Zainab (m. 714 h.), qui leur faisait, entre autres griefs, celui d'admettre, à leurs réunions, des femmes et des jeunes gens [93].

Les qalandarîya. — La confrérie des qalandarîya, fondée en Perse par Sawîjî, avait fait son apparition à Damas vers 610/1213. Tolérés en Syrie, les qalandarîya jouirent à un moment même de la protection du sultan Katbughâ qui, étant de passage à Damas, en octobre 1296 (695 h.), leur rendit visite dans leur *zâwiya* de Mezzé et leur laissa une généreuse aumône. On reprochait aux qalandarîya, dans le monde des docteurs de la Loi, de faire usage de hachich et d'adopter des modes vestimentaires persanes. Le 17 octobre 1360 (761 h.), un décret du sultan Ḥasan leur prescrivait « de suivre les modes des Musulmans et d'abandonner celles des Persans et des manichéens. » L'usage du hachich, sur lequel l'opinion était divisée, ne leur fut cependant pas interdit. — La confrérie eut à Constantinople, sous Muḥammad II, un couvent avec une mosquée et un collège [94].

Les shâdhilîya. — Un des ordres les plus importants de l'époque mamlûke fut celui des shâdhilîya dont le fondateur, un Maghribin, Abû-l-Ḥasan al-Shâdhilî (m. 656 h.), avait reçu une bonne formation théologique. Abû-l-'Abbâs al-Mursî (m. 686 h.), qui mourut à Alexandrie, fut, sous les premiers Mamlûks, un des cheikhs de cette confrérie.

Ibn Aṭâ' Allâh al-Iskandarî (m. 709 h.), son disciple, reçut une formation musulmane fort étendue, étudiant l'exégèse coranique, le hadîth, la grammaire, les *uṣûl* et le *fiqh* malikite Il compta, parmi ses disciples, le grand-cadi chafiite Taqî-l-Dîn. al-Subkî.

Yâqût al-'Arshî (m. 732 h.), qui mourut à Alexandrie, est lui aussi considéré comme un disciple d'Abû-l-'Abbâs al-Mursî.

93. Aḥmad al-Rifâ'î (m. 578) et les rifâ'îya : *Shâfi'îya*, IV, 40. — D. S. Margoliouth, *EI*, III, 1247. — *B*, XIV, 36 et 47. — *MRM*, I, 121-146.
94. Les qualandarîya : *B*, XIII, 274, 344.

La confrérie des shâdhilîya se développa beaucoup sur la fin des Baḥrîya et au début des Circassiens. A la confrérie appartinrent, en particulier, Ḥasan al-Ḥabbâr, un prédicateur de talent qui avait épousé la fille de Yâqût al-'Arshî, un grand-cadi, Ibn Malîq, et l'historien Suyûṭî [95].

Les Aḥmadîya. — L'ordre égyptien des aḥmadîya avait eu pour fondateur un maghribin, le cheikh Aḥmad al-Badawî (m. 675/1276) qui, né sans doute à Fès, avait fait le pèlerinage en 633/1236, vers la quarantaine et, après être passé par Bagdad, était venu se fixer à Tanta où il avait mené une vie de retraite. Son successeur 'Abd al-Âl (m. 733 h.) bâtit une mosquée sur son tombeau qui devint un lieu de pèlerinage très fréquenté. En 852/1448 les docteurs de la Loi forcèrent le sultan Jamaq à interdire le pèlerinage de Tanta, mais le décret resta sans effet. Le sultan Qaitbây fut lui-même un admirateur du saint. Bien que l'importance d'Aḥmad al-Badawî baissât sous les Ottomans, l'ordre des aḥmadîya fut longtemps un des ordres les plus populaires d'Égypte [96].

Les confréries anatoliennes. — C'est à l'époque des premiers Mamlûks que prenaient, d'autre part, naissance deux grandes confréries appelées, dans les siècles qui suivirent la conquête de l'Égypte, à un large développement dans l'Empire des Ottomans : celles des maulawîya et des baktashîya. La première eut pour fondateur Jalâl al-Dîn Rûmî (m. 672/1273), l'auteur du *Mathnawî*, qui, originaire de Balkh, avait émigré avec son père en Asie Mineure, à Konia ; la place qu'elle faisait, dans son rituel, à la musique et à la danse, l'exposa de fort bonne heure à la critique des docteurs de la Loi [97]. La seconde, celle des baktashîya, eut pour fondateur Ḥâjjî Bektâsh, dont l'apparition se situe autour de l'année 736/1336, mais c'est plus tard, au début du XVIe siècle, qu'elle reçut son organisation définitive. Par son syncrétisme, ses affinités avec les mouvements chiites extrémistes, elle devint parfois suspecte aux Ottomans quand la guerre contre les Safavides et le chiisme passa au premier rang de leurs préoccupations [98].

95. Sur les shâdhilîya : D. S. Margoliouth, *EI*, IV, 256-259.
96. *EI*², 289-290.
97. Jalâl al-Dîn al-Rûmî (m. 672/1273) : H. Ritter et A. Bausani, *EI*², II, 404-408. — Sur les maulawîya, D. S. Margoliouth III, 479-481.
98. J. K. Birge, *The Bektashi order of Derwishs*, Londres 1937 et *EI*² (*s. v.*) et pour leurs relations avec les ḥurûfîya, *EI* II, 40.

CHAPITRE X

LA RENAISSANCE DU CHIISME ET LE SUNNISME OTTOMAN

(923-1160/1517-1747)

I. LES OTTOMANS ET LES SAFAVIDES

La consolidation et l'extension de l'Empire ottoman. — Maîtres de la Syrie et de l'Égypte, reconnus, dans les pays où s'exerçait leur domination, comme les protecteurs et les serviteurs des Lieux saints, voyant leur nom cité dans la *khuṭba* par le chérif de la Mekke, les Ottomans étendaient et consolidaient leurs conquêtes méditerranéennes et balkaniques. Avec les frères Barberousse ils faisaient leur apparition en Afrique du Nord. Arouj s'emparait d'Alger en 1516, puis prenait pied à Ténés et à Tlemsen. Le sultan Salîm, de son côté, préparait la conquête de l'île de Rhodes quand il mourut le 20 septembre 1520 [1].

Sulaimân le Législateur (*qânûnî*) porta à son apogée la puissance de la dynastie. Il prenait Belgrade en 1521, Rhodes en 1522, écrasait les Hongrois à Mohacs le 28 août 1526 et assiégeait Vienne en septembre-octobre 1529. Khair al-Dîn, qui enlevait aux Espagnols, devant Alger, la citadelle du Peñon, cherchait à intervenir en Tunisie. L'Empire ottoman devenait une des plus grandioses constructions politico-religieuses de l'Islam, le plus puissant, et de beaucoup, de tous les États qui se partageaient alors le monde musulman [2].

La révolte de Janbirdî al-Ghazâlî. — La mort de Salîm avait donné au gouverneur de Damas, Janbirdî al-Ghazâlî, la tentation d'essayer de reconstituer, à son profit, le royaume des Mamlûks. Ghazâlî s'emparait de la citadelle de Damas, qui avait une garnison anatolienne, de Homs et de Hama, et marchait sur Alep, mais la ville résistait et le gouverneur d'Égypte Khairbak refusait de se joindre à lui. Après s'être fait procla-

1. Sur le sultan Salîm, cf. J. H. KRAMERS, *EI*, III, 222-226.
2. Sur Sulaimân (1520-1566), cf. J. H. KRAMERS, *EI*, III, 543-548.

mer sultan à Damas, sous le titre d'al-Malik al-Ashraf, avec l'appui d'un groupe d'émirs et de docteurs de la Loi, Ghazâlî succombait, en février 1521, dans la région de Berzé, aux portes de sa capitale, dès la première rencontre, sous des forces ottomanes plus nombreuses et mieux armées ; sa tête fut envoyée au sultan et Damas connut de nouveaux désordres et de nouveaux massacres [3].

L'expédition de Khurram Pacha contre les Druzes. — Nommé gouverneur de Damas en 1523, Khurram Pacha, à peine installé, entreprenait, avec d'importants moyens, une expédition contre les druzes du Chouf qui s'étaient compromis dans l'aventure de Ghazâlî et dont le loyalisme, à l'égard de la Porte, paraissait incertain. La région du Bârûk fut saccagée et une quarantaine de villages incendiés. Quatre charges de têtes, expédiées à Damas, furent accrochées à la citadelle. L'expédition rapporta de nombreux livres druzes, qui avaient été saisis et « qui contenaient, nous dit-on, des réfutations du sunnisme. » On remit d'actualité, pour justifier cette action, toute une série de *responsa* ou de traités antérieurement composés, contre les druzes ou les nusairis, par des docteurs de la Loi de différentes écoles sunnites. Les druzes, nous dit-on, méritaient d'être traités en infidèles et en renégats parce qu'ils « croyaient dans la divinité du calife al-Ḥâkim, niaient l'obligation de la prière, du jeûne, du pèlerinage et professaient d'autres hérésies encore. » [4]

L'avènement de Taḥmasp I^er^. — Écartée, la menace safavide était loin d'être brisée. Inlassablement Shâh Ismâ'îl avait travaillé à reconstituer son royaume, faisant la conquête de la Géorgie et se montrant prêt à accepter, pour venger Tchaldirân, l'alliance des puissances non-musulmanes que les progrès des Ottomans étaient de nature à inquiéter. Avec l'avènement de Taḥmasp (1524-1576), l'œuvre de restauration continuait

3. *Gouverneurs de Damas*, 151-159.
4. D'autres incidents graves, révélateurs de la nouvelle tension entre le sunnisme et le chiisme, sont signalé dans les années qui suivent. En 936/1530, le prédicateur de la grande mosquée d'Alep est attaqué par un chiite qui essaie de le poignarder au moment, nous précise-t-on, où il s'apprêtait à prononcer la formule rituelle : Que Dieu agrée les Compagnons ! Le meurtrier est arrêté et brûlé vif. Les chiites d'Alep, nous dit-on encore, se partagent ses cendres pour s'imprégner de leur vertu magique. — En 942/1536, le gouverneur d'Alep fait brûler deux hommes accusés d'être des chiites sans leur demander de faire acte de repentir ; la décision est diversement commentée. — *Ibidem*, 177 et 181.

et le chiisme maintenait son emprise sur la dynastie qui s'en revendiquait et s'en faisait le champion. Un conflit avec les Ottomans paraissait difficile à éviter. On voit mal comment La Porte, première puissance sunnite, eût pu laisser plus longtemps, en des mains schismatiques, la ville de Bagdad, si riche de passé, avec la tombe d'Abû Ḥanîfa et les autres grands sanctuaires du sunnisme [5]. Le long conflit qui allait opposer Ottomans et Safavides n'eut certes pas que des causes religieuses, mais, en dressant l'un contre l'autre deux empires musulmans, l'un résolument sunnite, l'autre farouchement chiite, il prit bien vite l'allure et eut tout le retentissement d'un véritable schisme.

Sulaimân et la reprise de la guerre. — La guerre reprit en 1534, sur l'initiative de la Porte qui convoitait Bitlis en Anatolie orientale et plus encore Bagdad. Le grand-vizir Ibrâhîm Pacha occupa Tabrîz en juillet et le sultan y fit son entrée deux mois plus tard. De Tabrîz, l'armée marcha qur Bagdad sans rencontrer de résistance sérieuse et occupait la ville laissée presque sans défense. Sulaimân, qui entrait solennellement, le 30 novembre 1534, dans l'ancienne capitale des Abbassides, faisait restaurer la tombe d'Abû Ḥanîfa, avec sa mosquée et sa *madrasa*, ainsi que le mausolée du cheikh 'Abd al-Qâdir al-Jîlî [6]. Ces mesures, prises en faveur de deux des personnages les plus vénérés du sunnisme, ne l'empêchaient cependant point d'achever la construction de la mosquée de Kâẓimain ni de visiter les lieux saints de Bagdad, Najaf, Kûfa et Karbalâ. Cette attitude, conforme à la vénération que le sunnisme avait toujours portée à la Famille du Prophète, témoignait d'une volonté évidente de ne pas prendre, à l'égard du chiisme, une attitude d'hostilité systématique.

Comme Shâh Taḥmasp cependant avait réussi à récupérer une partie de ces conquêtes, Sulaimân repartait pour Tabrîz et s'emparait, sans livrer de batailles décisives, des places fortes de l'Adharbaijân et de l'Irak 'Ajamî. Le 17 janvier 1536 il était de retour à Constantinople.

Une deuxième campagne, en 1548, n'aboutit à aucun résultat important et se solda, en définitive, par un échec. Sulaimân, qui s'était rendu à Erzerum et à Tabrîz, dut finalement se replier dans le Diyâr Bakr tandis que l'armée persane rava-

5. *EI*, III, 646.
6. R. Mantran, *Orient* (*Bagdad*), 313.

geait les villes frontières. Il passa l'hiver à Alep et rentra à Constantinople en décembre 1549.

Une troisième campagne, qui commençait en 1553, fut marquée par d'importants succès pour les Ottomans qui s'emparaient, en Transcaucasie, d'Eriwân et de Qara-Bâgh. Le traité d'Amasia, signé le 29 mai 1555, mettait fin aux hostilités. Renouvelé en 1568, sous Salîm II, il inaugurait une période de paix à la durée de laquelle les difficultés de la Porte contribuèrent [7].

Aux prises avec les zaidîya du Yémen, qui avaient expulsé leurs garnisons, les Ottomans durent refaire la conquête du pays, de 1568 à 1570. — Salîm II, d'autre part, enlevait Chypre à Venise, mais l'écrasante défaite de Lépante, le 7 octobre 1571, brisait la puissance maritime des Ottomans [8].

Les succès de Murâd III sur les Safavides. — La guerre éclata sous Murâd III (1574-1595), au lendemain de l'avènement de Shâh Ismâ'îl II (1576-1585), dont la faiblesse et l'indolence encourageraient les entreprises de la Porte [9]. Lâlâ Muṣṭafâ Pacha, le conquérant de l'île de Chypre, permit aux Ottomans, par ses succès en 1578, d'établir une autorité plus ou moins nominale sur les petits royaumes de Géorgie. Sinân Pacha, qui lui succéda, rencontra d'assez grandes résistances parmi les populations de Géorgie et du Shirwân. La guerre reprit, avec plus d'intensité, en 1585. 'Uthmân Pacha, qui la dirigeait, s'empara une nouvelle fois de Tabrîz, qu'il dut fortifier en hâte pour la défendre contre les assauts des Safavides et que Farhâd Pacha, après sa mort, réussit finalement à dégager.

La paix que Murâd III réussissait à imposer aux Safavides, au début du règne de Shâh 'Abbâs (1587-1628), était pour eux désastreuse [10]. Signée le 21 mars 1590, elle reconnaissait aux Ottomans la Géorgie, le Shirwân, Qara-Bâgh, Tabrîz et le Luristân. Les Safavides, d'autre part, s'engageaient à ne plus faire publiquement maudire les trois premiers califes sunnites et à ne plus prendre doctrinalement l'attitude d'hostilité agres-

7. Sur Salîm II (1566-1574), J. H. KRAMERS, *EI*, IV, 226-227.
8. Les zaidîya du Yémen avaient expulsé les garnisons turques du pays à l'exception de celle de Zabîd. Les Ottomans reprenaient en 977/1569 et 978/1570 les villes de Ṣan'a et de Kawkabân. (*EI*, IV, 227).
9. Sur Murâd III (1594-1595), cf. J. H. KRAMERS, *EI*, III, 779-781.
10. R. M. SAVORY, *EI²*, I, 7-9. — Et la monographie de L. BELLAN, *Chah Abbâs Ier*, Paris 1932.

sive qui était la leur depuis que Shâh Ismâ'îl avait fait, du chiisme des duodécimains, la religion officielle de l'État.

La réaction de Shâh 'Abbâs. — La paix de 1590 était par trop humiliante pour que Shâh 'Abbâs Ier, qui travaillait à restaurer la dynastie des Safavides, pût en accepter longtemps les conditions [11]. S'il ménagea d'abord les Ottomans et s'il vécut en paix avec le sultan Muḥammad III (1593-1603), c'est que lui-même était occupé à lutter, à l'Est, contre les Uzbeqs ou les Turcomans, et qu'il avait entrepris de réorganiser son royaume et son armée.

Shâh 'Abbâs rouvrit les hostilités à l'improviste, en 1603, sans déclaration de guerre. Il s'emparait de Nahkjuwân et d'Eriwân. Ses succès étaient facilités par les difficultés intérieures de la Porte et l'impuissance des sultans dont les partisans se disputaient le pouvoir. Le 9 septembre 1605 il remportait sur Aḥmad Ier (1603-1617) une victoire écrasante à Salmâs en Adharbaijân. Le traité de paix conclu à Sarâb en 1618 revenait sensiblement aux frontières de Salîm, mais Bagdad et les Lieux saints du chiisme en Irak restaient aux mains des Ottomans [12].

Les troubles dynastiques continuaient de secouer la Porte. Le sultan 'Uthmân Ier, renversé par une révolution de palais, mourait assassiné en mai 1622 ; Muṣṭafâ Ier, un moment rétabli, était déposé le 10 septembre 1623 et avait pour successeur Murâd IV dont l'autorité, en ses débuts, restait encore précaire [13].

La situation syrienne devenait inquiétante. Les druzes s'agitaient, sous la direction de l'émir Fakhr al-Dîn, des Banû Ma'n, qui espérait pouvoir fonder en Syrie, avec l'aide des Chrétiens d'Europe, un État indépendant de la Porte. Fakhr al-Dîn, maître de Ṣaidâ, du Chouf et de Beyrouth, étendait dangereusement sa puissance en Palestine et dans la Syrie du Nord. Aḥmad Pacha Ḥâfiẓ, nommé gouverneur de Damas en 1018/1609, avait reçu l'ordre de reprendre à Fakhr al-Dîn les places dont ce dernier avait réussi à s'emparer. En 1613 Fakhr al-Dîn s'enfuyait par mer à Livourne, laissant son émi-

11. Sur Muḥammad III (1593-1603), cf. J. H. KRAMERS, *EI*, III, 705-706.
12. Sur Aḥmad Ier (1603-1617), cf. R. MANTRAN, *EI²*, I, 275-276. — *Histoire de Turquie*, 67. — Sur 'Uthmân Ier (1618-1622) et Muṣṭafâ Ier (1622-1623), cf. J. H. KRAMERS, in *EI*, III, 1074-1076 et 811-812.
13. Sur Murâd IV (1623-1640), cf. J. H. KRAMERS, *EI*, III, 781-782.

rat à son fils ʿAlî qui trouva, avec les Ottomans, les bases d'un accord. Le retour de Fakhr al-Dîn, en 1618, l'année de la paix de Sarâb, était, pour les Ottomans, d'autant plus inquiétant qu'ils connaissaient, en Irak, de nouveaux déboires [14].

Prenant de nouveau l'initiative des opérations, Shâh ʿAbbâs, en 1623, enlevait Bagdad aux Ottomans ; il s'emparait de Mossoul et du Diyâr Bakr. Une fois maître de Bagdad, Shâh ʿAbbâs, par les mesures qu'il y décrétait, donnait une preuve nouvelle de cette haine implacable du sunnisme qui l'animait. Une partie de la population sunnite fut massacrée ou réduite en esclavage. Les tombeaux d'Abû Ḥanîfa et de quelques autres personnages vénérés du sunnisme furent de nouveau détruits. Des mosquées furent fermées et de nombreux habitants quittèrent la ville [15]. Deux tentatives ottomanes pour reprendre Bagdad échouèrent en 1626 et 1630. En Syrie l'agitation entretenue par Fakhr al-Dîn et son fils ʿAlî se développait. Les deux grandes provinces arabes voisines de la Porte étaient directement menacées par le chiisme : celui des druzes en Syrie, celui des imâmites en Irak.

La croisade de Murâd IV contre le chiisme. — La mort de Shâh ʿAbbâs, l'avènement de Shâh Ṣafî (1628-1642), les difficultés de ce dernier dans le Khurâsân, et plus encore l'énergie que Murâd IV déploya, à partir de 1632, pour mobiliser les ressources de l'Empire, allaient renverser la situation [16].

C'est contre Fakhr al-Dîn et son fils ʿAlî que le sultan fit porter ses premiers coups. ʿAlî trouva la mort, en 1043/1633, dans une rencontre à Ṣafad, avec les troupes ottomanes qui avaient été considérablement renforcées. Fakhr al-Dîn, qui s'enfuit, après quelques combats malheureux, à Ṣaidâ et à Beyrouth, fut finalement capturé à Djezzîn et expédié à Constantinople, où le sultan le fit exécuter en 1635 [17].

C'est contre les chiites de Perse que Murâd IV se tourna. Pour justifier cette guerre, le grand-muftî Nûḥ Efendi b. Aḥmad Zâdeh donna, sur les chiites (*rawâfiḍ*), un *fatwâ* fort rigoureux qui reprenait des arguments depuis longtemps élaborés dans l'hérésiographie sunnite. « Ces *rawâfiḍ*, disait en substance ce *fatwâ*, sont des infidèles, des rebelles et des pécheurs coupables

14. H. LAMMENS, *Histoire de Syrie*, II, 71-91. — M. CHABLI, *Fakhreddin (1572-1635)*, 1946, et *Histoire du Liban sous les émirs druzes*, 1955.
15. *EI²*, I, 931.
16. *EI*, IV, 57.
17. *Gouverneurs de Damas*, 200 et 205.

de fautes graves. A leur condition d'infidèles, ils ont en effet ajouté la rébellion à l'État, l'obstination dans leurs errements, et toutes les formes du péché, de l'hérésie et de l'athéisme. Quiconque hésite à voir en eux des infidèles et des hérétiques, qui doute qu'il soit permis de les combattre et de les mettre à mort, est lui aussi, au même titre qu'eux, un infidèle. Ces *rawâfiḍ* n'obéissent pas au chef suprême des Musulmans. Dieu à dit : Combattez le clan rebelle jusqu'à ce qu'il retourne à Dieu. Ce verset coranique édicte un ordre impératif. Les Musulmans, lorsque leur chef suprême leur ordonne de combattre ces êtres maudits qui se sont révoltés contre le Prophète, doivent le faire sans hésitation ni atermoiement. Ils doivent aide et assistance à leur chef pour les combattre. Ces *rawâfiḍ* ont donné de nombreuses preuves de leur infidélité ; ils font peu de cas de la religion et ne respectent pas la Loi révélée ; ils insultent les docteurs de la Loi (*ʿulamâ'*), qui sont les héritiers des prophètes. » [18]

Murâd IV, qui avait rejoint l'armée du grand-vizir à Erzerum, prit Eriwân en avril 1635 et Tabrîz en septembre. L'expédition cependant était plus une expédition de pillage que de conquête. L'année suivante, les Safavides avaient réussi à réoccuper la plupart de leurs possessions.

Se mettant de nouveau en campagne, Murâd IV reprenait Bagdad en décembre 1638. Un millier de chiites furent massacrés et des quartiers détruits. Le sultan, qui les fit reconstruire, fit aussi rebâtir les tombeaux d'Abû Ḥanîfa, de ʿAbd al-Qâdir al-Jîlî et de Suhrawardî. Des collèges et des tekkés furent édifiés en grand nombre. Les sanctuaires chiites de Bagdad, de Karbalâ et de Najaf furent respectés. La paix conclue en 1049/1639 laissait Bagdad aux Ottomans et Eriwân aux Safavides [19].

Shâh Sulṭan Ḥusain et l'invasion afghane. — Une longue période de paix s'ouvrait entre les deux empires sur leur déclin. La décadence des Ottomans qui commençait, sous les premiers successeurs de Murâd IV, s'accompagna d'une série de revers dans les affaires balkaniques. Les souverains safavides, de leur côté, quel que fût leur attachement au chiisme, paraissaient peu enclins à reprendre des hostilités qu'ils eussent été impuissants à conduire avec succès. Shâh ʿAbbâs II (1642-1666), occupé à guerroyer contre les Grands-Mogols, entretint des relations

18. On trouvera le résumé du fatwâ de Nûḥ Efendi Aḥmad Zâdeh dans *Gouverneurs de Damas*, 207-208.
19. *Orient* (*Bagdad*), 315. — *Histoire de la Turquie*, 68. — *EI²*, I, 931.

pacifiques avec les Ottomans [20]. Son fils Ṣafî II (1666-1694) fut un prince sanguinaire mais pacifique. Les choses allaient prendre une tournure nouvelle avec l'arrivée au trône de Shâh Sulṭan Ḥusain (1694-1722). Shâh Ḥusain entretint des relations pacifiques avec les Ottomans, dont les revers en Europe s'aggravaient. Il laissait plus d'influence que ses prédécesseurs aux docteurs de la Loi et s'efforçait, plus énergiquement encore, de faire du chiisme la seule religion du royaume ; c'est de ce renouveau de prosélytisme que les difficultés, sur la fin du règne, naquirent [21].

Elles vinrent, dans la région de Qandahâr, disputée entre la Perse et l'Inde, des tribus afghanes restées sunnites, en particulier de celle des Ghalzays, dont le chef, Mîr Wais, entretenait depuis un certain temps des intelligences avec le sultan de Delhi contre la domination persane. La nomination à Qandahâr, comme gouverneur, d'un Géorgien récemment converti, aggrava le conflit. Mîr Wais, d'abord expédié à Ispahan pour y être surveillé, obtenait l'autorisation de se rendre à la Mekke en pèlerinage ; il en revenait avec des fatwâs faisant un devoir aux Afghans de combattre le chiisme. Il s'emparait de Qandahâr en 1708 et, repoussant les troupes envoyées contre lui, réussissait à s'y maintenir indépendant jusqu'à sa mort en 1715 [22].

'Abd Allâh Khân, son frère, qui se montrait disposé à s'entendre avec les Persans, fut assassiné. Maḥmûd, le fils de Mîr Wais, qui succédait à son père, passa bientôt à l'offensive. Il infligeait aux Safavides, en 1722, une grave défaite dans les environs d'Ispahan et assiégeait la ville, que la famine ravagea. Shâh Sulṭan Ḥusain fut forcé de capituler et de renoncer au trône en faveur de Maḥmûd en 1135/1722. Son fils et héritier présomptif, Ṭaḥmasp II, qui avait réussi à s'enfuir avec quelques centaines de cavaliers, s'efforçait de regrouper ses partisans à Qazwîn et à Tiflis, puis dans le Mâzandarân, avec l'appui de Fatḥ 'Alî Khân, le chef des Qajâr, et de Nâdir Khân — le futur Nâdir Shâh — de la grande tribu des Afshâr [23].

Le sultan ottoman Aḥmad III occupait Tiflis en 1723. Les Russes, de leur côté, s'emparaient de Darband et de Bakou

20. *EI*, IV, 57.
21. *EI*, II, 362-363.
22. Sur le récit de ces événements, on pourra se reporter à P. Sykes, *History of Persia*, Londres, 1921, et *History of Afghanistan*, Londres, 1940.
23. *EI*, IV, 646. Sur Aḥmad III. *EI*², 276-279 !

en 1724. La guerre faillit éclater entre les deux rivaux, mais un accord fut conclu entre la Porte et la Russie. Aḥmad III se voyait reconnaître la Géorgie, Eriwân, Shirwân et l'Adharbaijân. Les forces ottomanes occupèrent cette vaste région et y organisèrent de nouveaux vilayets. Évinçant et faisant mettre à mort son oncle Maḥmûd, l'Afghan Ashraf était proclamé Shâh en avril 1725 ; après de vaines tentatives, il dut, en 1727, faire la paix avec les Ottomans et leur reconnaître leurs nouvelles conquêtes.

La situation fut sauvée par Nâdir Khân qui, nommé par Shâh Taḥmasp commandant en chef des forces safavides, battait tour à tour Afghans et Ottomans. Nâdir s'emparait de Meshhed et de Hérat et infligeait aux Afghans, près de Damaghân, en 1729, une sévère défaite. Il s'emparait ensuite d'Ispahan où le shâh le suivit. — Se tournant contre les Ottomans, il les obligeait, en 1730, à abandonner la quasi totalité de leurs conquêtes. A la suite de ses revers, le sultan Aḥmad III abdiquait le 30 septembre 1730. Nâdir, nommé par le Shâh, avec le titre de sultan, gouverneur du Khurâsân, du Sijistân, du Kirmân et du Mâzandarân, sortait grand vainqueur de l'aventure [24].

Maḥmûd Ier et Nâdir Shâh. — Porté au pouvoir par une sédition militaire à laquelle la majorité des *'ulamâ'* était favorable, Maḥmûd Ier (1730-1754) eut à faire front, dès son avènement, à une nouvelle attaque dont Shâh Taḥmasp prenait l'initiative. Le Shâh ne réussissait pas à reprendre Eriwân, subissait bientôt même de graves revers. Les Ottomans s'emparaient de Hamadhân, d'Urmiya et de Tabrîz. La paix fut signée le 10 janvier 1732. La Porte conservait la Transcaucasie mais rendait Tabrîz et Hamadhân. Mal accueilli à Constantinople, ce traité de paix le fut plus encore par Nâdir qui, revenant de Hérat, détrônait Shâh Taḥmasp et faisait proclamer un fils de ce dernier, Shâh 'Abbâs III, un enfant encore au berceau, le 7 juillet 1732 [25].

Le 6 octobre 1732 Maḥmûd Ier déclarait la guerre à Nâdir. Une armée persane envahit la Mésopotamie, prit Kirkûk et mit le siège devant Mossoul. Les Ottomans étaient vainqueurs

24. Cf. les remarques de T. W. Haig, *EI*, IV, 56-57. — L. Lockhart, *Nâdir-Shâh*, Londres, 1938, et *The fall of the safavi dynasty and the afghan occupation of Persia*, 1958. — Voir aussi l'important article de V. Minorsky, sur *Nâdir*, in *EI*, III, 865-870.
25. Sur Maḥmûd Ier (1730-1764), J. H. Kramers, *EI*, III, 129-130. — *Histoire de la Turquie*, 77.

à Dujailik sur le Tigre en juillet 1733 mais sévèrement battus, peu de temps après, à Kirkûk. La guerre, un moment suspendue, recommença en 1735 et se déplaça vers le Caucase. Elle fut malheureuse pour les Ottomans qui perdirent un grand nombre de places. Nâdir, d'autre part, se fit proclamer roi, le 1er décembre 1735, avec le titre de Nâdir Shâh. La paix cependant finit par être conclue à Constantinople le 17 octobre 1736, les frontières restant sensiblement les mêmes qu'au temps de Murâd IV [26].

La guerre reprit en 1742, en Mésopotamie. Nâdir Shâh s'empara de Kirkûk et assiégea Mossoul. Mettant à profit ses relations amicales avec le gouverneur de Bagdad Aḥmad Pacha, il faisait, en 1742, un pèlerinage aux grands sanctuaires d'Irak. Les difficultés qu'il rencontrait dans les provinces orientales de son empire l'amenaient à interrompre ses entreprises irakiennes.

Nâdir Shâh, qui appartenait à une famille traditionnellement sunnite, s'efforçait de fonder, sur une base nouvelle, un *modus vivendi* avec les Ottomans qui eût aussi apporté, au problème des rapports entre le chiisme et le sunnisme, une solution pacifique qui eût été au surplus de nature à accroître son prestige en le présentant comme le réunificateur de l'Islam. Il s'agissait de faire admettre par les Ottomans l'imâmisme des duodécimains, sous le nom de ja'farîya, comme la cinquième grande école (*madhhab*) de l'Islam, à côté des quatre grandes écoles : le hanafisme, le malikisme, le chafiisme et le hanbalisme. Des propositions furent faites dans ce sens à la Porte à qui l'on demandait de reconnaître la ja'farîya, d'attribuer en propre aux duodécimains un *miḥrâb* dans la mosquée de la Mekke et de les autoriser à envoyer chaque année, par la Syrie, un émir avec la caravane du pèlerinage. La proposition était habile mais équivoque. Elle pouvait sans doute apporter une solution au problème chiite, mais elle risquait de servir les ambitions de Nâdir Shâh en lui ouvrant l'Irak et en le présentant comme le nouveau pacificateur de l'Islam. La Porte, après avoir fait traîner les choses en longueur, refusa, appuyant son refus sur un fatwâ du *shaikh al-islâm* [27].

Les hostilités reprirent, en 1745, dans le Caucase. La Porte faisait un effort militaire considérable et envisageait même

26. *EI*, III, 130.
27. Sur cette question de la ja'farîya, voir les importantes remarques de MINORSKY, in *EI*, III, 868, qui renvoie à H. RITTER, *ISL*, XV, 1926, I, 106 et à A. E. SCHMIDT, Tashkent, 1927.

de soutenir un prétendant safavide. Bien que favorisé par les armes, Nâdir Shâh cependant renonçait à continuer la lutte. La paix fut signée à Constantinople le 4 septembre 1746. On tomba d'accord sur les frontières de Murâd IV. Nâdir Shâh décernait au sultan ottoman le titre « de calife des Musulmans et d'éclat de la race ottomane » ; il abandonnait la prétention de faire reconnaître la ja'farîya. Mais il était assassiné peu de temps après, le 20 juin 1747. La violente opposition que sa politique, jugée trop favorable au sunnisme, rencontra en milieu chiite, contribua pour une large part à sa perte [28]. La reconnaissance de la ja'farîya impliquait de telles concessions au sunnisme qu'elle pouvait difficilement trouver audience dans le chiisme tel que les docteurs de la Loi l'avaient construit sous la dynastie des Safavides.

II. L'ESSOR DOCTRINAL ET LES DIVERGENCES DU CHIISME

Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî (m. 672/1274). — C'est cependant, bien avant les Safavides, sous les Ilkhâns de Perse et d'Irak, que le chiisme des duodécimains, au lendemain de la prise de Bagdad par les Mongols et de la chute du califat, avait commencé de prendre un nouvel essor. A ce renouveau sous les Ilkhâns, un nom est étroitement attaché : celui de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî dont la place, dans l'histoire des sciences, si grande soit-elle, ne doit pas faire oublier son rôle, décisif, comme théologien et homme politique [29].

Né à Ṭûs en 597/1201, l'année où mourait Ibn al-Jauzî, le grand adversaire du chiisme, Nâṣir al-Dîn, d'abord ismaélien, commença sa carrière comme astronome au service des bâṭinîya d'Alamût. Son ralliement aux duodécimains et au parti mongol est sévèrement jugé dans le sunnisme qui l'accuse d'avoir, par ses intrigues, travaillé à la ruine d'Alamût, puis à la prise de Bagdad et à la chute du califat. La faveur dont il jouit auprès de Hûlâgû, qui fit construire pour lui l'observatoire de Marâgha et lui confia la surveillance de la gestion des waqfs, aggrava son cas. Sa souplesse politique, en tout état de cause, contribua à sauver l'imâmisme dans la tourmente mongole et à préparer, sous les premiers successeurs de Hûlâgû, cette pré-renaissance du chiisme que les Safavides utilisèrent et amplifièrent. Il eut aussi la confiance d'Abâqâ Khân et des

28. *EI*, III, 868.
29. Sur Ṭûsî, R. STROTHMANN, *EI*, IV, 1032-1033. — *MS*, II, 99-100. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 54 et *passim*.

deux frères Juwainî, ʿAlâʾ al-Dîn, l'historien, et Shams al-Dîn, le directeur des services de la chancellerie, auxquels il dédia deux de ses ouvrages, au premier sa réfutation du *Muḥaṣṣal* de Fakhr al-Dîn al-Râzî, au second, son traité sur le soufisme, les *Akhlâq nâṣirîya*.

Naṣîr al-Dîn mourut à Bagdad le 26 juin 1274, laissant une œuvre d'une grande diversité, qui mériterait de faire l'objet d'études méthodiques. Deux ouvrages, parmi d'autres, connurent un large succès et restent, de nos jours, fort appréciés : un grand traité de théologie imâmite, le *Tajrîd al-ʿaqâʾid*, et une profession de foi plus courte, les *Qawâʿid*, que lui-même résuma dans les *Fuṣûl* et que commenta son disciple al-ʿAllâma al-Ḥillî.

C'est à la grande tradition de l'imâmisme politique que Naṣîr al-Dîn se rattache : non seulement à celle de Kulainî, l'auteur des *Uṣûl al-kâfî*, mais aussi à celle du chérif al-Raḍî et d'al-Murtaḍâ, du cheikh al-Mufîd, d'Abû Jaʿfar al-Ṭûsî et d'al-Karâjakî ; par ces derniers auteurs il s'apparente au muʿtazilisme, dont la théologie imâmite fut fortement imprégnée sans pour autant s'identifier à lui. A cet apport, il ajoutait celui de la *falsafa* telle que l'avaient comprise Ibn Sînâ et Miskawaih, commentant les *Ishârât* du premier et prenant, au second, une partie de son éthique. Favorable au soufisme, sans être lui-même un soufi au plein sens du terme, ce fut aussi un partisan d'al-Ḥallâj, dont il désapprouvait la condamnation. Profondément convaincu de la supériorité des duodécimains, il voua au sunnisme une hostilité redoutable, le prenant à partie dans la personne d'un de ses docteurs les plus populaires, Fakhr al-Dîn al-Râzî.

Quelques contemporains de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî. — La renommée de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, si grande soit-elle, ne doit pas faire oublier d'autres théologiens imâmites d'Irak, d'al-Aḥsâʾ ou de Syrie qui firent beaucoup, par leur action personnelle ou leur œuvre, pour cette pré-renaissance du chiisme qui mériterait de trouver son historien. Un des plus connus et des plus importants fut Najm al-Dîn al-Ḥillî (m. 676/1277), souvent désigné sous le nom d'*al-Muḥaqqiq*, de l'homme à la science précise et sûre, qui vécut et mourut à Ḥilla, un des grands centres du chiisme irakien, y formant, nous dit-on, plus de quatre-cents docteurs de la Loi (*mujtahid*) [30]. Najm al-Dîn

30. *EI*, II, 327. — *G*, I, 514-515.

al-Ḥillî fut, avant tout, un théoricien du droit (*uṣûlî*), à qui l'imâmisme doit plusieurs traités fondamentaux. Son *Kitâb al-maʿârij* et son *Kitâb al-nahj*, sur la théorie des *uṣûl al-fiqh*, restent deux manuels fort estimés. Mais son grand titre de gloire est d'avoir doté l'imâmisme d'un de ses manuels de théologie pratique (*furûʿ*), aujourd'hui encore considéré comme un ouvrage essentiel : le *Kitâb sharâʾiʿ al-islâm*, qui a joui d'une autorité comparable à celle de la *Hidâya* d'al-Marghînânî dans le hanafisme, du *Mukhtaṣar* de Sidi Khalîl dans le malikisme, du *Tanbîh* d'al-Shîrâzî dans le chafiisme ou du *Mughnî* de Muwaffaq al-Dîn b. Qudâma dans le hanbalisme.

C'est, en revanche, un auteur qui paraît s'être intéressé beaucoup plus à la *falsafa* qu'au *fiqh* que l'on trouve en Kamâl al-Dîn Maitham al-Baḥrânî (m. 679 h.) qui passe aussi pour avoir eu une connaissance étendue des autres disciplines islamiques et qui pose le problème du rôle de l'école d'al-Aḥsâʾ dans ce renouveau du chiisme [31].

Al-ʿAllâma al-Ḥillî (m. 726/1325). — C'est un théologien dogmatique (*mutakallim*) et un jurisconsulte (*faqîh*), beaucoup plus qu'un philosophe et qu'un soufi, bien qu'il ait admis la légitimité de la *falsafa* et du soufisme, que l'on trouve dans Jamâl al-Dîn al-Ḥillî, surnommé *al-ʿAllâma*, « le Très docte », dont l'œuvre abondante et robuste marqua profondément le chiisme sous les Ilkhâns et les Safavides et reste, de nos jours encore, très populaire. Neveu, par sa mère, d'al-Muḥaqqiq, al-ʿAllâma al-Ḥillî naquit lui aussi à Ḥilla, le 15 janvier 1249 (646 h.) et y mourut le 28 décembre 1325 (726 h.) ; il eut le temps, dans sa jeunesse, de recevoir sa première formation de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, dont il passe pour avoir été le plus brillant disciple et dont il reprit la doctrine théologique sans partager cependant son activité d'astronome et de mathématicien [32].

Homme politique lui aussi, comme son maître, al-ʿAllâma al-Ḥillî devint un des hommes de confiance de l'ilkhân Khudâbanda (m. 716 h.), qui l'associa à sa politique et pour lequel il composa un de ses petits traités apologétiques les plus populaires, le *Minhâj al-karâma fî maʿrifat al-imâma*, consacré, si l'on se fie au titre, à la théorie de l'imâmat, mais, en fait, étant donné la place centrale de l'imâmat dans le chiisme, à tout le *credo* des duodécimains. C'est sous son influence, ou tout au

31. Sur Kamâl al-Dîn al-Baḥrânî (m. 679), *Taʾsîs al-shîʿa*, 393-395.
32. *Rauḍât*, 171. — *G*, II, 211-212. — *EI*, II, 294.

moins par son intermédiaire, si l'on en croit certains biographes, que Khudâbanda se convertit à l'Islam et que commença de se répandre, parmi les populations iraniennes, dans des conditions encore mal connues, la doctrine des duodécimains dont les Safavides allaient, plus tard, faire la doctrine de leur État.

La formation d'al-Ḥillî. — Comme son maître Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, dont il passe pour avoir, le premier, commenté le *Tajrîd al-ʿaqâʾid*, Ḥillî s'intéressa à la philosophie (*ḥikma*), à laquelle il consacra plusieurs ouvrages, commentant le *Shifâ'* et les *Ishârât* d'Ibn Sînâ ainsi que l'*Ishrâq* de Suhrawardî. Fort peu soufi lui-même, il défendit la légitimité du soufisme en faisant de l'imâm ʿAlî l'ancêtre commun de toutes les confréries mystiques ; mais, dans sa définition du soufisme, il donnait le pas au *zuhd*, à l'esprit d'ascétisme et de détachement, sur la *maʿrifa*, la connaissance intuitive et inspirée qui constitue, pour tant de mystiques, l'essence même du soufisme, mais dont il réservait le privilège aux imâms [33].

Beaucoup moins philosophe que Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî, mais rompu, comme lui, à la connaissance du *kalâm*, Ḥillî accorda en revanche au *fiqh*, dans l'ensemble de son œuvre, une place considérable. Plus traditionniste aussi, il consacra aux sciences du hadîth quelques ouvrages fort estimés. Ses nombreux admirateurs lui attribuent ainsi le mérite d'avoir cherché à maintenir la balance égale, dans la formulation de la doctrine des duodécimains, entre la spéculation rationnelle (*maʿqûl*) et la tradition scripturaire (*manqûl*), d'avoir été, tout à la fois, un partisan de la tradition pure (*akhbârî*) et de la dialectique spéculative (*uṣûlî*). Cette collaboration du hadîth, du *kalâm* et du *fiqh*, cette volonté bien affirmée de faire leur place à la tradition héritée des imâms et à la réflexion personnelle, contribuèrent, pour une large part, à la diffusion et à la pérennité de son œuvre. Cette attitude, qui fut celle aussi, remarquons-le, de son grand adversaire sunnite Aḥmad b. Taimîya, paraît bien avoir répondu au besoin de retrouver, dans l'équilibre des disciplines fondamentales, l'unité de la pensée musulmane.

Partisan convaincu de la supériorité des duodécimains, Ḥillî ne perdit pas de vue la diversité intérieure de sa propre école ; dans plusieurs traités fort estimés, il exposa les divergences de l'imâmisme, sur des points du *kalâm* ou du *fiqh*,

33. *MS*, IV, 133 (cette référence et les références suivantes renvoient aux passages du *Minhâj al-karâma* que le *Minhâj al-sunna* cite avant de les discuter).

en s'efforçant de faire prévaloir les solutions qu'il tenait pour vraies. S'il dénonçait, d'autre part, les méfaits de l'extrémisme chiite qui en arrivait à voir, dans ses imâms, une incarnation de la divinité ou à rejeter les obligations légales, il ne partait pas en guerre, pour autant, contre les bâṭinîya, ismaéliens ou nuṣairîya, dont il ne partageait certes pas les idées, mais qu'il ménageait, avec la volonté évidente de grouper, contre le sunnisme — et contre un sunnisme déformé pour les besoins de la polémique — toute la grande famille de la dispora chiite [34].

La supériorité des duodécimains. — Cette précellence sur toutes les sectes musulmanes, les duodécimains, les seuls à détenir dans sa totalité la vérité révélée, la doivent à des considérations d'ordre rationnel et scripturaire. De toutes les sectes qui ont vu le jour, à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Islam, les duodécimains se distinguent par la pureté idéale (*tanzîh*) de leur profession de foi. Leur théodicée bannit toute compromission avec l'anthropomorphisme des théologiens littéralistes qui attribuent à Dieu des qualifications empruntées au monde de ses créatures. En dotant l'homme du libre arbitre, elle dégage Dieu de la responsabilité du mal en ce monde. En conférant l'impeccabilité et l'infaillibilité (*ʿiṣma*) aux prophètes et aux imâms, elle écarte d'eux toute possibilité de fautes ou d'erreurs dans leur transmission ou leur interprétation de la Loi. Les hadîths dont les duodécimains se servent sont des hadîths véridiques, scrupuleusement transmis par les grands imâms et leurs fidèles partisans, et non par des hommes aux intentions suspectes.

La tradition scripturaire proclame aussi que la secte des duodécimains est la seule, parmi les 73 sectes qui se partagent l'Islam, à détenir, dans sa totalité, le privilège de la vérité et la seule aussi assurée du salut. « Les gens de ma Famille, fait dire à Muḥammad un hadîth transmis par les imâms, sont comparables à l'arche de Noé. Quiconque prend place sur cet arche est sûr d'être sauvé ; quiconque s'en éloigne périt ». Une citation de Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî permet à Ḥillî de conclure, avec son maître, que cette secte élue est celle des duodécimains, car « les imâmîya s'opposent à toutes les autres sectes tandis que les autres sectes participent toutes des mêmes croyances fondamentales » [35].

34. *MS*, I, 150-151.
35. *MS*, I, 171 ; II, 99 (où Naṣîr al-Dîn al-Ṭûsî est cité) ; 108 et 113. — Ḥillî en arrive à cette conclusion que tout homme ayant étudié les sectes

La critique du califat sunnite dans la doctrine d'al-Ḥillî. — Théoricien profondément convaincu de la supériorité des duodécimains, Ḥillî fut aussi un des adversaires les plus résolus du sunnisme. C'est tout d'abord, comme il se doit, aux trois premiers califes, à Abû Bakr, à ʿUmar et à ʿUthmân, qu'il s'en prend. Il s'efforce de montrer, par une argumentation où considérations doctrinales et historiques s'entremêlent, que les « trois » furent non seulement des usurpateurs, mais encore des innovateurs qui altérèrent la Loi léguée par le Prophète et qui, en bien des cas, ne purent se tirer de situations délicates que grâce à l'imâm ʿAlî, le réformateur providentiel [36].

Le califat des Omeyyades fait l'objet d'attaques non moins violentes. Ḥillî dénonce en Muʿâwiya un infidèle plus dangereux qu'Iblîs et, dans son fils Yazîd, un ennemi de Dieu et de l'Islam [37].

C'est enfin, et avec non moins de violence, contre le califat abbasside que l'auteur du *Minhâj al-karâma* fait porter le poids de ses critiques. Les Abbassides, nous dit-il, dès l'époque d'al-Manṣûr, ont encouragé la fondation des *madrasa,* des *ribâṭ* et des waqfs uniquement dans le but de combattre le chiisme et de répandre, dans la masse, la croyance dans la légitimité de leur califat ; ils ont aussi introduit abusivement, dans la *khuṭba* du vendredi, l'habitude d'adresser une prière en faveur du calife en place [38].

Mais Ḥillî va plus loin encore : c'est la fin même du califat schismatique de Bagdad qu'il justifie et la disparition du califat du Caire qu'il prévoit, sans toutefois nommer ce dernier, quand, énumérant les nombreuses prémonitions de ʿAlî qui se trouvèrent vérifiées, il cite, parmi elles, l'annonce, faite par le grand imâm à la science inspirée, de la chute des Abbassides sous les coups de l'intervention libératrice de Hûlâgû et des Mongols [39].

La critique du kalâm sunnite. — La théologie sunnite, que ce soit celle des sunnites littéralistes désignés sous le nom péjoratif de *ḥashwîya,* ou celle, plus intellectualisée, des acharites, n'est pas davantage épargnée. Parmi les théologiens dogmatiques les plus vivement critiqués figurent, après Dâwûd al-Ẓâhirî, Abû-l-Ḥasan al-Ashʿarî, le cadi al-Mâwardî, Ghazâlî, Shahrastânî, Zamakhsharî et Fakhr al-Dîn al-Râzî [40].

Les acharites, par leur théorie des attributs divins (*ṣifât*), sont des associationnistes, comme les Chrétiens, auxquels ils ont emprunté leur théorie des hypostases (*qudamâʾ*). Les ḥashwîya, de leur côté, en donnant à Dieu une réalité corporelle, tombent dans l'anthropomorphisme le plus grossier ; pour illustrer ces critiques, une anecdote plaisante, destinée à jeter le discrédit sur ces littéralistes pieux mais bornés, vient parfois s'ajouter à l'argumentation dialectique [41].

La théodicée sunnite, en soutenant, comme elle le fait, la toute-puissance illimitée de Dieu et en niant l'existence, en l'homme, d'actes libres, en arrive logiquement, nous dit-on, à nier la sagesse divine et à faire de Dieu l'auteur du désordre et de la corruption dans le monde [42].

Dieu d'autre part, n'étant pas, aux yeux des sunnites, déterminé par le bien, ne récompensera pas nécessairement les bons et ne châtiera pas nécessairement les méchants. Il est dans la logique du sunnisme de conclure que Dieu, être souverain et arbitraire, agissant non point par sagesse mais par une volonté aveugle de puissance, puisse punir un prophète ou récompenser Iblîs et Pharaon [43].

En niant l'impeccabilité et l'infaillibilité (*ʿiṣma*) des prophètes, le sunnisme en arrive ainsi à admettre que ces prophètes peuvent commettre non seulement des erreurs personnelles d'estimation, mais encore des mensonges et des infractions à la Loi ; il ruine la confiance que l'on doit avoir en eux puisqu'ils sont les dépositaires et les transmetteurs de la révélation [44].

Qu'il s'agisse donc de sa théodicée, de son eschatologie ou de sa prophétologie, le sunnisme se condamne, par ses contradictions internes, à une véritable auto-destruction. Ainsi se retourne, contre lui, une dialectique à la manière de celle dont Ghazâlî avait, pour sa part, usé, dans le *Tahâfut* et le *Mustaẓhirî,* contre les philosophes et les bâṭinîya.

et leurs doctrines ne peut manquer d'être imâmite en son for intérieur, tout en appartenant extérieurement à une autre école. (II, 141-142). — Il donne encore, comme autre raison de la supériorité des duodécimains, leur absence de fanatisme (II, 143).

36. Ḥillî insiste souvent sur la nécessité où ces trois califes se trouvaient d'avoir recours à la science de l'imâm ʿAlî. *MS,* IV, 213, 217, 218 et 220.

37. *MS,* II, 201, 215, 234 et, contre Yazîd, II, 237 et 251.

38. *MS,* II, 147.

39. *MS,* IV, 177.

40. *MS,* I, 233-234.

41. *MS,* I, 237-238.

42. Parmi les conséquences absurdes qui découlent, selon Ḥillî, des positions sunnites, cf. en particulier *MS,* II, 34 et 42 : il résulte de la doctrine sunnite que l'on doit demander l'aide d'Iblîs contre Dieu.

43. *MS,* II, 43 et 46.

44. *MS,* II, 82.

La critique du fiqh sunnite. — C'est, après le califat et le *kalâm*, contre les docteurs sunnites de la Loi (*fuqahâ'*) qu'al-Ḥillî se tourne, s'attachant à montrer que c'est du chiisme que ces docteurs tirent le meilleur de leur formation. Abû Ḥanîfa et ses deux grands disciples, le cadi Abû Yûsuf et Muḥammad al-Shaibânî, doivent leur connaissance du *fiqh* à l'imâm Ja'far al-Ṣâdiq. Mâlik étudia sous la direction de Rabî'at al-Ra'y, qui lui-même se forma sous celle de 'Ikrima : or 'Ikrima étudia sous la direction de 'Abd allâh b. 'Abbâs, lequel était un disciple de l'imâm 'Alî. Shâfi'î eut pour maîtres al-Shaibânî et Mâlik ; sa connaissance du *fiqh* remonte donc à ces deux docteurs. Quant à Aḥmad b. Ḥanbal, il importe de ne voir en lui qu'un simple disciple d'al-Shâfi'î [45].

Formés initialement dans la connaissance du *fiqh* par l'imâmisme, ces docteurs de la Loi ont ensuite altéré le précieux dépôt dont ils avaient la garde, d'une part, en faisant appel à des traditions irrecevables, apocryphes ou suspectes, d'autre part, en mettant en œuvre les ressources arbitraires de l'opinion individuelle (*ra'y*), du raisonnement analogique (*qiyâs*) ou de l'effort personnel d'interprétation (*ijtihâd*). Les quatre grandes écoles sunnites constituent donc des innovations condamnables (*bid'a*) forgées de toutes pièces par des théologiens que la convoitise, l'amour du pouvoir et la haine du chiisme animaient [46].

Les premiers successeurs d'al-Ḥillî. — L'imâmisme des duodécimains, tel que Ḥillî le définit, paraît plus violemment antisunnite que n'avait pu l'être, sous les Bouyides, un imâmisme que la nécessité de ménager le califat sunnite contenait, ne fût-ce que par tactique, dans des limites plus restrictives. Il trouva, dans le sunnisme, de nombreux et d'énergiques adversaires. En Syrie, l'historien Dhahabî et, en Irak, Ṣafî-l-Dîn al-Baghdâdî (m. 793 h.) reprirent la longue réfutation du *Minhâj al-karâma* composée par Ibn Taimîya [47]. A Bagdad, al-Ḥillî trouva d'autres adversaires dans des hommes comme Muḥammad b. 'Abd Allâh al-Zurairânî (m. 729 h.) ou Ibn al-Dawâlibî [48]. Mais, par l'influence qu'il exerça sur de nombreux théologiens chiites, il devint un des théoriciens les plus populaires de l'imâmisme des duodécimains et l'un de ceux qui contribuèrent le plus à maintenir et à creuser, entre le chiisme et le sunnisme, la profonde opposition dont la politique s'empara.

45. Sur le fanatisme des *fuqahâ'* sunnites, en particulier de Mâwardî et Ghazâlî, dans le chafisme, de Zamakhsharî et Marghinânî, dans le hanafisme, *MS*, II, 143. — Énumération de quelques-unes de ses altérations in *MS*, II, 151 et suiv.
46. Critique de la théorie sunnite des *uṣûl al-fiqh*, *MS*, II, 89.
47. *Dhail*, II, 444-445. — *Shadharât*, VI, 121-122.
48. Cf. respectivement, sur ces deux docteurs, *Dhail*, II, 410-412 et 384-386.

C'est un disciple d'al-Ḥillî que l'on trouve dans la personne de Quṭb al-Dîn al-Râzî (m. 766 h.), qui est considéré comme un théologien dogmatique et un jurisconsulte [49].

Le plus illustre cependant de ses disciples fut 'Alî b. Ḥusain al-Karakî (m. 945/1538) qui, après avoir étudié en Syrie, en Égypte et en Irak, devint en Perse, sous Shâh Ṭahmasp (m. 1575), dont il gagna la confiance, une des grandes figures de l'imâmisme [50].

Aḥmad b. Muḥammad (m. 993/1585), surnommé le saint d'Ardâbil, a laissé lui aussi un commentaire du *Kitâb al-irshâd* d'al-Ḥillî [51].

Bahâ' al-Dîn al-'Âmilî (m. 1030/1621), qui fut un des piliers du chiisme sous les Safavides et un auteur particulièrement fécond, s'inspira, dans une large mesure, de l'œuvre du grand docteur de Ḥilla [52].

Mîr Dâmâd (m. 1040/1630). — C'est devant une formulation différente de l'imâmisme des duodécimains que nous nous trouvons avec Muḥammad al-Bâqir, communément désigné sous le nom de Mîr Dâmâd, plus philosophe et théologien que jurisconsulte et traditionniste, et à qui ses admirateurs décernèrent le titre d'*al-mu'allim al-thâlith*, « le troisième maître », le premier étant Aristote et le second Fârâbî [53].

Petit-fils, par sa mère, de 'Alî b. Ḥusain al-Karakî, né à Astarâbâd, dans la deuxième moitié du X^e^ siècle de l'hégire, Mîr Dâmâd, après avoir étudié à Ṭûs, vint à Ispahan, sous le règne de Shâh 'Abbâs I^er^ (1588-1628). Vivant d'abord dans l'entourage du Shâh, qui avait pour lui un très grand respect, voire même une certaine crainte, devant son immense influence, Mîr Dâmâd fut ensuite un des familiers de Shâh Ṣafî I^er^ (1628-1642). Il mourut en 1640 et fut enterré, comme beaucoup de pieux chiites, en terre sainte, à Najaf.

D'une formation islamique fort étendue, Mîr Dâmâd a laissé

49. Quṭb al-Dîn al-Râzî (m. 766) : *Ta'sîs al-shî'a*, 400-401.
50. 'Alî b. Ḥusain al-Karakî (m. 945) : *S*, II, 574. — *G*, II, 542.
51. *Shiite religion*, 299.
52. *G*, II, 546-547.
53. *Shiite religion*, 299-300. — *Rauḍât*, 114-116. — Henry Corbin, *Les confessions extatiques de Mîr Dâmâd*, dans *Mélanges L. Massignon*, I, 1956.

une œuvre abondante, dont l'analyse systématique est à peine commencée, écrivant souvent en arabe, comme beaucoup de savants iraniens, mais aussi en persan pour donner, à ses idées, une plus large diffusion en milieu populaire. Son point de départ fut l'étude et la méditation de l'énorme *corpus* chiite des hadîths et des *akhbâr* transmis par les grands imâms, mais d'autres courants de pensée exercèrent sur lui leur influence. Comme Naṣîr al-Dîn al-Ṭusî avant lui, c'est à l'œuvre d'Ibn Sînâ qu'il s'attacha d'abord et qu'il commenta. Plusieurs de ses maîtres l'initièrent à la philosophie illuminative de Suhrawardî, l'auteur de l'*Ishrâq*. A ces influences s'ajoutent encore celle d'Ibn 'Arabî, dont la théosophie, bien qu'elle fût l'œuvre d'un sunnite, commençait à trouver place dans le chiisme imâmite. Pour échapper aux persécutions que son ésotérisme était de nature à provoquer de la part de contemporains plus attachés à la lettre du traditionalisme imâmite, Mîr Dâmâd enveloppa souvent sa pensée sous une forme volontairement obscure qui devenait ainsi un moyen de défense conforme à la règle de l'arcane (*taqîya*).

Mollâ Ṣadrâ (m. 1050/1640). — Ṣadr al-Dîn al-Shîrâzî, plus connu sous le nom de Mollâ Ṣadrâ, le plus brillant disciple de Mîr Dâmâd, qui naquit à Shirâz, sans doute vers 980/1573, appartenait à une famille de notables de cette ville [54]. C'est à Ispahan cependant qu'il fut formé. Mîr Dâmâd l'initiait à la connaissance de la philosophie et le cheikh Bahâ' al-Dîn al-'Âmilî à celle des sciences traditionnelles, le *tafsîr*, le hadîth et le *fiqh*. Peut-être rencontra-t-il aussi, bien que les renseignements soient, sur ce point, plus imprécis, Abû-l-Qâsim Fendereski qui fut mêlé de fort près à l'entreprise de traduction des textes sanskrits en persan et à l'histoire des rapports entre l'Iran et l'Inde.

Bien vite cependant Mîr Dâmâd se heurta à l'hostilité des docteurs de la Loi soucieux de suivre la doctrine imâmite telle que les deux Ḥillî l'avaient formulée et que heurtait l'ésotérisme du jeune théologien. Pour y échapper, il se réfugia dans un demi-exil, à Kahak, à quelque distance de Qumm, où il continua d'enseigner à un petit cercle de disciples. A une date qu'il est difficile de préciser, entre 1003 et 1010 h. selon les uns, en 1042 h. seulement selon d'autres, il fut chargé d'un ensei-

54. Sur Mollâ Ṣadrâ (m. 1050/1640), cf. *Rauḍât*, 331-332. — *G*, II, 544. — *Shiite religion*, 302, 303. — H. Corbin, *Studia islamica*, 1962, 81-113.

gnement, avec l'accord de Shâh 'Abbâs, dans la *madrasa* que Allâhwardî Khân (m. 1021/1612) avait fait construire à Shîrâz. C'est à Baṣra qu'il mourut, en 1050/1640, au retour de son septième pèlerinage.

Son œuvre, fort abondante, comme toutes les œuvres contemporaines, tant dans le sunnisme que dans le chiisme, consista dans le commentaire, souvent original, d'œuvres antérieures et dans quelques traités de structure plus personnelle. Il commenta le *Shifâ'* d'Ibn Sînâ et l'*Ishrâq* de Suhrawardî ; il avait aussi entrepris de commenter la partie dogmatique (*uṣul*) du *Kitâb al-kâfî* de Kulainî, mais la mort interrompit ce travail ; il eut cependant le temps d'en commenter les chapitres consacrés à l'exposé de la doctrine imâmite sur la théodicée, la prophétologie et l'imâmat. Auteur d'un *Tafsîr* ésotérique, Mollâ Sadrâ donna enfin une vue d'ensemble de sa doctrine dans son livre sur « les quatre voyages » de l'esprit, le *Kitâb al-asfâr al-arba'a*, qu'il écrivit, comme beaucoup d'autres de ses œuvres, en arabe, qui restait toujours par excellence la langue théologique de l'Islam [55].

Le premier de ces voyages conduit l'esprit du monde des créatures à celui de l'Être en soi et soulève les problèmes relatifs à la composition des êtres créés, à la matière et à la forme, à la substance et à l'accident. Le second, fait avec Dieu et par Dieu, met l'esprit en présence des problèmes relatifs à l'essence, aux attributs et aux noms de Dieu. Le troisième, qui consiste dans la descente (*nuzûl*), à partir de Dieu, vers le monde des êtres créés, permet de suivre l'ordre de procession des choses à partir de leur premier principe, à travers la hiérarchie des intelligences séparées qui gouvernent le monde. Le quatrième enfin, qui s'accomplit, toujours par Dieu et avec Lui, dans le monde des créatures, met l'âme, libérée de ses servitudes et de ses attaches matérielles, devant le problème de son retour à Dieu.

Cette œuvre grandiose, que de prochains travaux nous permettront sans doute de mieux connaître dans sa complexité et son unité, mettait à contribution l'apport d'Ibn Sînâ, de Suhrawardî et d'Ibn 'Arabî. Elle entendait concilier la *ḥaqîqa* et la *sharî'a*, le *ẓâhir* et le *bâṭin*, les réalités spirituelles permanentes et les données révélées, et, au delà de cette opposition, faire concourir à la recherche de la vérité toutes les grandes

55. Analyse de cet itinéraire spirituel des quatre voyages de Mollâ Ṣadrâ, dans H. Corbin cité dans la note précédente.

disciplines islamiques. La connaissance par excellence, réservée par Dieu à ses élus, la connaissance par le cœur, directe et présentielle (*'ilm ḥuḍûrî*) doit, en effet, être précédée par une connaissance discursive et formelle. La vérité révélée comme la tradition la transmet et la vérité rationnelle comme la démonstration l'établit préparent la perception intuitive et la vision directe de la réalité. Toute sa vie Mollâ Ṣadrâ resta fidèlement attaché à l'imâmisme des duodécimains comme Kulainî, dans son *Kâfî*, l'avait défini en se fondant sur les *akhbâr* transmis par les imâms impeccables et infaillibles.

Partisans et adversaires de Mollâ Ṣadrâ. — Comme l'ésotérisme de Ghazâlî et plus encore la théosophie mystique d'Ibn 'Arabî avaient profondément divisé le sunnisme, l'œuvre de Mollâ Ṣadrâ fut le point de départ, dans le chiisme, d'adhésions enthousiastes et de résistances ou d'hostilités non moins tenaces. Plusieurs des grands théologiens chiites, sous les Safavides, comptèrent, à des degrés divers, parmi ses disciples. Ainsi Mollâ Muḥsin (m. 1090/1680) ou Sa'îd Qummî qui commenta le *Kitâb al-tauḥid* d'Ibn Bâbûyah et prit rang, lui aussi, parmi les grands théoriciens de l'ésotérisme musulman [56].

Mais le dernier en date des grands théologiens imâmites d'époque safavide Muḥammad al-Bâqir (m. 1110/1700), plus connu sous le nom d'Akmal Majlisî, l'auteur du *Biḥâr al-anwâr* et de nombreux traités, écrits en persans, d'instruction ou d'édification religieuse, fait, à l'égard de Mollâ Ṣadrâ, tout en le ménageant, d'évidentes réserves [57]. L'hostilité que Majlisî porta au soufisme et qui fait songer à celle d'Ibn Taimîya, dans le sunnisme, souligne, une fois de plus, les divergences souvent profondes qui séparèrent les diverses tendances du chiisme même au temps de son plus vigoureux essor : divergences d'autant plus sensibles qu'à côté de l'imâmisme des duodécimains, le zaidisme et l'ismaélisme gardaient, eux aussi, leurs partisans et leurs théologiens [58].

56. Sur Mollâ Muḥsin (m. 1090/1680), *S.* II, 584.
57. *G*, II, 541. — *S*, II, 573-574. — *Shiite religion*, 303-304. — *Rauḍât*, 118-123. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 44, 57, 102, 181, 184.
58. On trouvera de précieux renseignements sur cet aspect de l'histoire de l'ismaélisme dans *Al-imâma fî-l-islâm* de 'Ârif Tâmir (Beyrouth-Bagdad, s. d.).

III. LA PRÉPONDÉRANCE DU HANAFISME

Les Ottomans et le hanafisme. — Dans la période qui va de la conquête ottomane de l'Égypte, en 1517, à l'apparition du mouvement wahhâbite, le sunnisme, toujours majoritaire, reste encore imparfaitement étudié. Il faudra attendre, pour en mieux connaître le développement et aussi toute la diversité, que soient systématiquement exploités, à côté de bien d'autres sources encore, les recueils bio-bibliographiques que les auteurs musulmans ont composés pour faire connaître leurs principaux maîtres ou dresser la liste des docteurs de la Loi, des soufis ou des théologiens d'une école déterminée ou de différentes écoles. De même, la politique religieuse des Ottomans est, elle aussi encore, très insuffisamment connue, notamment en ce qui concerne l'attitude adoptée par les autorités administratives à l'égard des différentes confréries ou des sectes que le sunnisme tenait pour schismatiques mais qui n'en subsistèrent pas moins dans de nombreuses provinces : nuṣairîya, druzes, khârijites, zaidîya ou yazîdîya [59].

Un fait cependant domine tous les autres : l'importance grandissante que continue de prendre, après la conquête de l'Égypte et de la Syrie, l'école d'Abû Ḥanîfa, parmi laquelle la Porte choisit non seulement ses grands-muftîs, mais aussi ses principaux cadis et ses muftîs dans les provinces [60]. L'officialisation du hanafisme, devenu la doctrine de l'État, non seulement donna un essor considérable à cette école mais contribua encore, pour une large part, à favoriser la prépondérance du *fiqh* sur le *kalâm*, et aussi à fixer la pensée musulmane en lui enlevant une bonne part de sa liberté créatrice.

Plusieurs grands noms illustrent l'histoire du hanafisme sous le sultan Salîm et ses premiers successeurs, et il serait à souhaiter que des monographies approfondies fussent consacrées aux plus importants d'entre eux. A leur activité de théologiens ou de jurisconsultes beaucoup ajoutèrent des curiosités d'historiens ou des affinités plus ou moins marqués pour le soufisme. Ainsi Kamâl Pacha Zâdeh (m. 941/1535) qui, dans les dix dernières années de sa vie, remplit, sous le sultan Sulaimân,

59. Les répertoires de Tâsh-Kübrüzâdeh, de Ghazzî, Muḥibbî et Murâdî peuvent, donner d'abondants renseignements sur l'histoire de la religion musulmane à l'époque ottomane. Sur les sources turques, cf. *Histoire de l'Orient musulman*, 219.
60. *Islamic Law*, 89-93.

les fonctions de *shaikh al-islâm*, composa plusieurs traités estimés de *fiqh* et entreprit, à la demande de Bâyazîd Ier, une histoire des Ottomans [61].

Muḥammad b. Ṭûlûn (m. 953/1546). — C'est un homme de Damas que nous trouvons en Muḥammad b. Ṭûlûn qui laissa, avec une précieuse autobiographie, une chronique de sa ville natale et de nombreuses monographies d'histoire locale. Son témoignage est important dans la mesure où il nous montre comment s'est fait, en Syrie, le passage des Mamlûks aux Ottomans et comment ces derniers surent gagner de fidèles soutiens dans le monde des docteurs hanafites. Sa culture fut avant tout celle d'un docteur de la Loi doublé d'un traditionniste et d'un lecteur du Coran. La conquête de la Syrie par le sultan Salîm, en 1516, n'apporta pas de solution de continuité dans le développement de sa carrière de théologien et de professeur. Son ralliement au nouveau régime fut immédiat et total bien qu'il n'eût jamais contesté la légitimité des Circassiens. Quand Janbirdî al-Ghazâlî se soulevait en 1521, après la mort de Salîm, Ibn Ṭulûn voyait, dans cette aventure, non pas une tentative de libération, mais une sédition caractérisée contre l'autorité établie [62].

L'impopularité dans laquelle les derniers Mamlûks avaient sombré le prédisposait sans doute, comme beaucoup de Damascains, à accueillir sans prévention les nouveaux maîtres, dont la supériorité militaire vouait à l'échec toute velléité de résistance. Mais les préférences accordées par les Ottomans au hanafisme n'étaient pas pour déplaire à un jurisconsulte qui appartenait lui-même à cette école, bien qu'il n'apportât à cet attachement aucun esprit de fanatisme ou d'exclusivisme. La vénération que le sultan ottoman, au lendemain de la conquête de l'Égypte, tint à témoigner à la mémoire du cheikh Ibn ʿArabî, ne pouvait aussi que flatter un homme qui appartenait, par quelques-unes de ses fonctions et de ses tendances personnelles, au soufisme, en train de devenir, à côté du *fiqh* et du *kalâm*, une des grandes forces morales de l'Islam.

Al-Birkawî (m. 981/1573). — C'est un théologien hanafite et un soufi que nous retrouvons dans Muḥammad Efendi al-Birkawî, un Turc d'origine, qui se forma à Istanbul et fut

61. Kamâl Pacha Zâdeh (m. 941) : F. BABINGER, *EI*, II, 902-903.
62. Sur lui notre introduction aux *Gouverneurs de Damas*.

initié à un petit ordre anatolien dérivé des khalwatîya. Birkawî fit carrière, comme prédicateur et professeur, dans la petite ville de Birgi, à proximité de Smyrne, sans perdre son indépendance et n'hésitant pas à tenir tête, sur des points de doctrine qu'il estimait fondamentaux, aux autorités religieuses les plus hautes de l'État [63].

Auteur de nombreux ouvrages estimés qui traitaient de diverses sciences islamiques, Birkawî s'est surtout illustré par une profession de foi, écrite en turc, qui non seulement connut une large diffusion en milieu populaire mais eut aussi de nombreux commentaires et fit autorité pour définir, en face de l'acharisme, la doctrine maturidite.

Son traité sur le soufisme, composé en arabe, fut fort apprécié et souvent commenté. « C'est, nous dit-on, un excellent ouvrage dans lequel l'auteur concilie la *sharîʿa* et la *ḥaqîqa* et qui présente le plus grand intérêt aussi bien au point de vue juridique que dogmatique. Il est rédigé avec élégance et clarté. Il se présente comme un bon conseil (*naṣîḥa*) qui s'adresse à la communauté ; c'est un livre sincère, capable de dissiper les angoisses du cœur. Muḥammad Efendi al-Birkawî fut aussi un homme d'un courage à toute épreuve, qui travailla ardemment au triomphe de la Loi révélée » [64].

Abû-l-Suʿûd Efendi (m. 982/1574). — Un de ses adversaires les plus célèbres fut Abû-l-Suʿûd Efendi qui appartenait à une famille de docteurs de la Loi déjà connue et qui, après avoir fait carrière à Brousse et en Roumélie, fut nommé, en 952/1545, *shaikh al-islâm* par le sultan Sulaimân — poste qu'il conserva, sous Salîm II, jusqu'à sa mort. Lié à Sulaimân par une solide amitié, jouissant, sous Salîm, d'une influence encore considérable, Abû-l-Suʿûd Efendi fut un des exemples les plus brillants de ces grands jurisconsultes hanafites qui se mirent au service de l'État et qui, partant de ce principe que la compétence du cadi est définie par le sultan, en tirèrent cette conclusion qu'il importait de suivre les directives de ce dernier dans l'interprétation de la Loi. Il justifia la politique ottomane en autorisant, par ses fatwâs, l'exécution de yazîdîya ou de soufis extrémistes, et la conquête de l'île de Chypre [65].

Bien d'autres docteurs encore mériteraient d'être cités. Les

63. KASIM KUFREVI, *EI²*, 1272 (sur *Birgewi*).
64. *Gouverneurs de Damas*, 188.
65. J. SCHACHT, *EI²*, I, 156 (*s. v.*). — *Islamic Law*, 90. — *Gouverneurs de Damas*, 188-189.

quelques noms qui suivent n'ont d'autre but que de souligner l'importance grandissante du hanafisme. ʿAlî b. Ghânim al-Maqdisî (m. 1094/1596), qui vécut surtout en Égypte, fut un jurisconsulte, un traditionniste et un soufi dont les fatwâs faisaient autorité dans de nombreux pays [66]. — Nûḥ Efendi b. Aḥmad Zâdeh (m. 1050/1640) se fit connaître comme *shaikh al-islâm* par le fatwâ contre le chiisme dont nous avons précédemment fait état. — ʿAbd al-Raḥmân Efendi al-ʿImâdî (m. 1050/1641), qui occupa lui aussi les fonctions de *shaikh al-islâm*, laissa la réputation d'un homme aussi savant dans le domaine du *fiqh* que dans celui du soufisme [67].

Le cheikh ʿAbd al-Ghanî al-Nâbulusî (m. 1143/1731). — Né à Damas en 1050/1641, d'une famille qui appartint longtemps au chafiisme et qui avait déjà donné à la Syrie des docteurs de la Loi, ʿAbd al-Ghanî fut formé, comme son père, dans la doctrine hanafite et s'affilia à deux confréries répandues en Syrie, celles des qâdirîya et des naqshabandîya. Au cours d'une retraite de sept ans, qu'il fit dans sa demeure, il médita les œvres d'Ibn ʿArabî, d'Ibn Sabʿîn et de ʿAfîf al-Dîn al-Tilimsânî. Une série de voyages, dont il laissa le récit plus ou moins circonstancié, le conduisirent dans quelques-unes des principales provinces de l'Empire ottoman : à Istanbul en 1664, au Liban en 1688, en Palestine en 1693, un peu plus tard au Hedjaz, en Égypte et en Tripolitaine. Il mourut à Damas le 5 mars 1731, laissant une œuvre abondante et d'innombrables disciples [68]. Rien n'illustre mieux les lacunes qui subsistent dans nos études et que de nombreuses années de recherches réussiront à peine à combler que de constater qu'un théologien de cette importance, qui a joui, sous les Ottomans, d'une si grande vénération, n'ait pas encore fait l'objet d'une monographie étendue. Ses œuvres touchent aux disciplines les plus diverses : au *tafsîr*, au *hadîth*, au *kalâm* et au *fiqh*, mais c'est, de toute évidence, son œuvre comme soufi, en prose ou en vers, qui mérite le plus de retenir l'attention. La plupart de ses écrits, sur le soufisme, consistent en des commentaires d'Ibn Fâriḍ, d'Ibn ʿArabî ou de ʿAbd al-Karîm al-Jîlî, mais d'autres apports paraissent avoir convergé dans cette œuvre qui, comme bien

66. Sur ʿAlî b. Ghânim al-Maqdisî (m. 1094/1596), cf. *Gouverneurs de Damas*, 194-195.
67. Sur ʿAbd al-Raḥmân Efendi al-ʿImâdî (m. 1050 h.), *Gouverneurs de Damas*, 208-209.
68. W. A. S. Khalidi, *EI*², 62 (*s. v.*).

d'autres, est révélatrice de ces larges courants d'idées qui, en dépit de sa diversité, parcoururent si souvent l'ensemble du monde musulman.

Le malikisme. — Le hanafisme cependant, malgré l'appui que les Ottomans lui apportèrent, ne put, à aucun moment, transformer sa prépondérance en une hégémonie indiscutée, ni éliminer d'Orient les grandes écoles doctrinales qui s'y étaient fermement implantées. Au Caire, l'université d'Al-Azhar, relevée par les Circassiens et à laquelle le sultan Salîm s'intéressa, reprenait une activité qui rappelait l'époque de sa grandeur. Le malikisme, qui y était enseigné comme les trois autres écoles sunnites, trouva, dans Laqânî (m. 1631) [69], un théologien qui se fit un nom en composant en vers, sous le titre d'al-*Jauhara*, une profession de foi d'inspiration acharite qui connut un grand succès et fit l'objet de plusieurs commentaires également fort répandus. C'est l'Afrique du Nord cependant qui restait la terre d'élection du malikisme [70].

Le chafiisme. — Le chafiisme, qui avait été, sous les Mamlûks, malgré la réforme de Baibars, le *madhhab* le plus important d'Égypte et de Syrie, restait également fort prospère et donna, à l'Islam, plusieurs éminents théologiens, dont les affinités pour le soufisme s'affirmèrent parfois. Un de ces docteurs les plus populaires, ʿAbd al-Wahhâb al-Shaʿrânî (m. 973/1566), qui put assister à l'effondrement des Mamlûks et à l'avènement des Ottomans, fut un théologien dogmatique, un jurisconsulte et un soufi qui appartint à la confrérie égyptienne des aḥmadîya et à celle des shâdhilîya, d'origine maghribine, mais toujours vigoureuse en Égypte et en Syrie. Défenseur d'Ibn ʿArabî, Shaʿrânî voulut lui aussi concilier la Loi révélée (*sharîʿa*) et la mystique (*ḥaqîqa*). Son œuvre, fort diverse, pour n'avoir pas l'originalité que lui-même lui attribue, est loin d'être négligeable. On lui doit, à côté d'une précieuse autobiographie, une histoire du soufisme et un traité sur les divergences d'opinions des *fuqahâ'* qui s'inspire du *Kitâb al-ifṣâḥ* d'Ibn Hubaira [71].

C'est un Égyptien que l'on trouve encore en Ibn Ḥajar al-Haitamî (m. 974/1657), qui, après avoir été formé à al-Azhar en *fiqh* et en *kalâm*, alla vivre à la Mekke, à partir de 940/1534.

69. Cf. nos remarques plus bas, 317.
70. *Philosophy and theology*, 156. — La *Jauhara*, sa profession de foi, a été traduite et commentée par Luciani, Alger, 1907.
71. J. Schacht, *EI*, IV, 329-330 (*s. v.*).

Son commentaire d'al-Nawawî, la *Ṭuḥfa*, devint un des manuels fondamentaux pour l'enseignement du chafiisme. Ses fatwâs, sans s'imposer universellement, firent souvent autorité. Adversaire violent du chiisme, contre lequel il composa une réfutation fort connue, il prit aussi à partie Ibn Taimîya sur quelques points de doctrine [72]. — Son émule et son rival, Shams al-Dîn al-Ramlî (m. 1004/1596), qui fut en son temps le maître reconnu des chafiites d'Égypte, laissa, à côté d'importants fatwâs, un traité de *fiqh*, la *Nihâya*, qui le disputa, en influence, à la *Ṭuḥfa*, dans l'enseignement du chafiisme [73].

Le hanbalisme. — Le hanbalisme, dans les provinces arabes de l'Empire ottoman, plus particulièrement en Palestine et en Syrie, à un degré moindre en Égypte bien qu'il eût place dans l'enseignement d'al-Azhar, continuait d'avoir de fervents partisans et demeurait une école bien vivante [74]. Mujîr al-Dîn al-'Ulaimî, qui mourut vers 928/1522, se fit connaître, à côté d'une histoire générale du califat, qu'il poussa jusqu'à l'année 896/1490, par une importante chronique de Jérusalem et d'Hébron, et par une histoire du hanbalisme des plus précieuses pour la connaissance de cette école sous les Circassiens [75].

Al-Mar'î (m. 1033/1623), lui aussi d'origine palestinienne, enseigna, au Caire, à l'université d'al-Azhar et à la mosquée du sultan Ḥasan. Il laissa, entre autres ouvrages, une longue biographie d'Ibn Taimîya et deux importants traités pour concilier le *fiqh* et le soufisme. Son précis de droit fit longtemps autorité pour l'enseignement du hanbalisme [76].

Ibn al-'Imâd (m. 1089/1679) fut à la fois un *faqîh* et un soufi, adversaire de tout extrémisme, dont le grand titre de gloire est son vaste répertoire bio-bibliographique, les *Shadharât*, où il s'attacha à souligner les nombreuses tentatives pour faire vivre en bonne intelligence la *sharî'a* et la *ḥaqîqa* et où il s'efforça de donner leur place aussi bien à Ghazâlî qu'à Ibn 'Arabî ou Ibn Taimîya [77].

Bien d'autres noms mériteraient d'être cités, révélateurs de

72. Ibn Ḥajar al-Haitamî (m. 947 h.) : C. VAN ARENDONK, *EI*, II, 403-404.
73. Ramlî (m. 1004 h.) s'était attaché à commenter l'œuvre de Nawawî. *EI*, III, 945.
74. On trouvera d'utiles renseignements sur le hanbalisme sous les Ottomans, depuis la conquête de la Syrie jusqu'à l'apparition du wahhâbisme, dans le *Mukhtaṣar* de Jamîl al-Shaṭṭî (Damas).
75. *Essai*, 501-502.
76. *Ibidem*, 503.
77. *Ibid.*, 504.

la vitalité d'une école qui demeurait sans doute minoritaire, mais dont l'attachement à l'enseignement des Anciens, par son traditionalisme intransigeant, bien que maintes concessions dussent être faites au *kalâm* et au soufisme, restait, en définitive, un ferment de méditation théologique par les réactions qu'il entraînait. Le hanbalisme, d'autre part, ne prenait pas une attitude d'hostilité systématique à l'égard de la domination ottomane. Ainsi, Ismâ'îl al-Jurâ'î, qui fit carrière à Damas, jouissait de toute la confiance de la Porte [78]. Mais quand il mourut, en 1205/1790, le hanbalisme avait trouvé. en Arabie centrale, avec Muḥammad b. ' Abd al-Wahhâb, le fondateur du wahhâbisme, une orientation plus militante sur laquelle nous aurons à revenir.

IV. LE SUNNISME EN AFRIQUE DU NORD

La pénétration ottomane en Algérie et en Tunisie. — Dans la longue période qui va de la conquête de l'Égypte en 1517 à l'apparition du wahhâbisme et qui vit, après l'apogée de la Porte, les débuts de son déclin, les Ottomans prenaient solidement pied en Afrique du Nord. Partant d'Alger et des villes de la côte occupées depuis quelques années, ils progressaient en direction de l'Est et de l'Ouest. Ils s'emparaient de Tlemcen en 1554 et en 1574, trois ans après Lépante, expulsaient les Espagnols de Tunisie où une flotte, sous le commandement de Sinân Pacha, débarquait leurs troupes. Moulây Muḥammad, le dernier prince hafside, allait finir en captivité à Istanbul [79].

La Porte, redoutant la formation d'un État indépendant et unifié, soucieuse, comme partout, de diviser, donna à ses conquêtes nord-africaines le statut ordinaire des provinces de l'Empire. Elle confiait à des pachas fréquemment renouvelés et parfois rivaux les deux Régences d'Alger et de Tunis qui étaient fondées en 1587 et dont les frontières étaient fixées en 1614 au moins dans la région voisine de la Méditerranée.

Une des conséquences de la domination ottomane en Afrique du Nord fut d'y implanter le hanafisme, dans quelques grands centres urbains, plus fortement en Tunisie, à un degré moindre en Algérie, mais, dans les deux pays, le malikisme, auquel venaient s'associer un soufisme et un maraboutisme d'allure populaire, restait de beaucoup la forme de l'Islam la plus

78. *Ibid.*, 504-505.
79. *Histoire de l'Afrique du Nord*, 250-302.

répandue et la plus fortement enracinée. Le khârijisme, dans le Mzâb, n'y faisait plus figure que d'une minorité repliée sur elle-même.

Les Ottomans et le chérifisme maghribin. — A maintes reprises les Ottomans essayèrent d'intervenir au Maroc, par leurs intrigues dans les ports de la côte atlantique, en fomentant des troubles dans les tribus ou en cherchant à s'ingérer dans les querelles dynastiques. Ils se heurtèrent à la résistance des dynasties chérifiennes qui, fortes de l'appui des docteurs malikites ou des confréries de soufis, menaient la lutte contre la pénétration chrétienne, espagnole ou portugaise [80]. En 1510, Muḥammad b. ʿAbd al-Raḥmân, le fondateur de la dynastie saadienne, se faisait proclamer sultan dans le Sous. Les Saadiens s'emparaient de Marrakech en 1523. Ils achevaient d'étendre leur domination sur le Maroc en enlevant Fès, en 1554, aux Banû Waṭṭâs. La dynastie atteignit son apogée, après la bataille des trois rois (4 août 1578), avec Aḥmad al-Manṣûr (1578-1605), dont le grand titre de gloire fut la conquête du Soudan. Descendant, comme les autres princes de la dynastie, de Muḥammad b. ʿAbd Allâh al-Nafs al-Zakîya, qui s'était révolté en 145/762 contre le califat abbasside, Aḥmad al-Manṣûr, lui-même fort lettré, donna son appui aux docteurs de la Loi, ménagea d'abord les confréries, s'attacha ensuite à réduire leur pouvoir et s'efforça de grouper autour de lui tous les autres *shorfâ'*, qu'ils descendissent de ʿAbd Allâh b. Ḥasan b. Ḥasan par son fils Muḥammad ou par ses deux autres fils Idrîs et Mûsâ. Il entretint, avec les Ottomans, des relations pacifiques tout en les écartant avec vigilance des affaires du royaume.

Les Saadiens cependant, n'ayant pas réussi à libérer entièrement le Maroc de la présence chrétienne, le mouvement maraboutique qui les avait porté au pouvoir se retournait contre eux. Les confréries continuaient de se développer et de proliférer. La plus puissante, celle de Dilâ', dans le Moyen Atlas, sous la conduite de Sidi Muḥammad al-Ḥâjj, s'emparait de Fès, de Meknés et de Salé, constituant un véritable État.

Les *Shorfâ'* du Tafilalet, que leur arbre généalogique faisait eux aussi descendre de Muḥammad al-Nafs al-Zakîya, commencèrent à tirer le pays de l'anarchie avec Moulay al-Sharîf (1631-1636), leur premier grand sultan. Moulây Muḥammad (1636-1663) prit solidement pied dans la région de Taza. Moulây Rashîd occupait Fès en 1666, abattait en 1688 la zâwiya de Dilâ' et s'emparait de Marrakech l'année suivante. Moulây Ismâʿîl (1672-1727), dont le règne marqua l'apogée de la dynastie, remporait sur les Chrétiens d'importants succès, reprenant aux Espagnols et aux Portugais quelques-unes des places qu'ils détenaient encore. Il organisait en marche défensive, contre les Turcs, la frontière orientale du Maroc, avec Taza pour capitale. La mort de Moulây Ismâʿîl ouvrait la première grande crise dans l'histoire des Alaouites, mais avec eux s'organisait une forme particulière d'État, s'efforçant de grouper, autour d'une dynastie chérifienne, forte du prestige de ses origines, les grandes forces du sunnisme maghribin : la tradition malikite des docteurs de la Loi et le soufisme, souvent indiscipliné, des confréries. L'opposition aux Ottomans, au Maghrib, se colorait d'une idéologie alide. [81]

80. A. Cour, *L'établissement des dynasties chérifiennes et leur rivalité avec les Turcs d'Alger*, Paris, 1904. — E. Levi-Provençal, *Les historiens des Chorfa*, Paris, 1923 et son article *Shorfâ'*, in *EI*, IV, 401-403. — H. Terrasse, *EI*², 366-369 (sur *'Alawis*).

81. Pour le récit de ces événements, *Histoire de l'Afrique du Nord*, 204-247.

CHAPITRE XI

LES FORMATIONS POSTÉRIEURES

(Depuis 1160/1747)

I. LE WAHHÂBISME

Les débuts d'Ibn ʿAbd al-Wahhâb (m. 1206/1792). — Dans le temps où le régime safavide s'effondrait et où Nâdir Shâh tenait la Porte en haleine, un puissant mouvement intégriste se préparait, à l'intérieur du sunnisme, en plein cœur de l'Arabie, avec le wahhâbisme. Son fondateur, Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhâb, né en 1703, dans le Najd, à ʿUyaina, oasis qui connaissait alors une certaine prospérité et où son père fut cadi, appartenait à une famille de jurisconsultes hanbalites [1].

Formé d'abord à ʿUyaina, sous la direction de son père, il alla parfaire son instruction à Médine, où il eut, entre autres maîtres, un théologien gagné aux idées d'Ibn Taimîya. Ses biographes le signalent ensuite à Baṣra, où il semble avoir fait un séjour assez long. Il se serait ensuite rendu à Bagdad et aurait entrepris une série de voyages dont la chronologie et les étapes restent fort mal établies. On l'aurait vu au Kurdistân, puis à Hamadân et Ispahan où il serait arrivé vers 1736, et où il aurait étudié la philosophie et le soufisme. On mentionne aussi sa présence à Qumm, où il aurait même donné un enseignement, puis à Damas et au Caire.

Le début de l'apostolat à Ḥuraimla. — La date exacte de son retour en Arabie est elle aussi fort mal connue ; il semble que l'on puisse la fixer vers 1739 (1152 h.). Ce n'est pas au pays natal, mais à Ḥuraimla, où son père venait de s'installer, qu'il se rendit, et c'est là qu'il commença véritablement son apostolat, composant son premier grand traité, le *Kitâb al-tauḥîd*, et groupant autour de lui disciples et partisans. Ce séjour à Ḥuraimla semble avoir été fort court ; l'opposition qu'il rencontra, parmi les notables de la ville, l'amena sans doute à

1. On pourra consulter, sur le wahhâbisme et son fondateur, MARGOLIOUTH, *EI*, IV, 1144 (*wahhâbîya*). — H. St. J. B. PHILBY, *Arabia*, Londres, 1930. — *Essai*, 506-540.

l'abréger. On rapporte qu'il trouva des adversaires au sein de sa propre famille et que son père, qui mourait vers 1740, l'aurait même désavoué. Il convient toutefois d'accueillir ces récits avec d'autant plus de prudence que nous possédons un traité de son père défendant les mêmes idées que les siennes contre le culte des saints.

Le retour à 'Uyaina. — Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb, quittant Ḥuraimla, retournait à 'Uyaina, où il séjourna environ quatre ans et où il connut ses premiers succès. L'oasis était alors gouvernée par l'émir 'Uthman b. Bishr, des Banû Mu'ammar, qu'il incita à couper quelques arbres sacrés et détruire quelques coupoles de saints dans les environs.

En même temps il étendait sa prédication à toute la région et prit pied, dès cette époque, à Dar'îya dont l'émir, Muḥammad b. Sa'ûd, appartenait à la grande confédération des 'Anaza ; deux frères de l'émir, nous dit-on, s'étaient ralliés au théologien et avaient participé à la destruction de quelques monuments funéraires.

C'est d'une intervention étrangère que vint la rupture. 'Uthmân b. Bishr était en relations suivies avec les habitants d'al-Aḥsâ et de Qaṭîf, dont beaucoup étaient chiites et que la propagande du cheikh inquiétait. L'émir Sulaimân, des Banû Khâlid, dont l'autorité s'étendait sur ces régions, finit par obtenir de 'Uthmân b. Bishr l'éloignement du théologien par trop zélé.

Le pacte de Dar'îya. — Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb se rendit alors à Dar'îya, où il s'était fait de puissants protecteurs et où il finit par rallier l'émir lui-même, Muḥammad b. Sa'ûd, non sans difficultés, car une intervention des Banû Khâlid était toujours à craindre. En 1157/1744 un pacte (*bai'a*) était conclu entre l'émir et le théologien qui se juraient une fidélité réciproque pour faire régner, fût-ce par les armes, le règne de la parole de Dieu. De ce pacte, qui érigeait une principauté bédouine en une théocratie légitimement instituée, date véritablement, peut-on dire, la fondation de l'État wahhâbite. Il était désormais impossible de séparer la destinée du cheikh de celle de la dynastie des Sa'ûd.

La mort d'Ibn 'Abd al-Wahhâb. — Conseiller écouté de Muḥammad b. Sa'ûd (m. 1765) et de son fils 'Abd al-'Azîz (m. 1803), Muḥammad b. Abd al-Wahhâb mourait en 1206/1792, après avoir assisté aux premières grandes conquêtes wahhâbites. Il laissait, pour continuer son œuvre, plusieurs fils et de nombreux disciples. Lui-même est resté, jusqu'à nos jours, le théoricien par excellence du mouvement. En dehors de son *Kitâb al-tauḥîd*, son œuvre principale, et de plusieurs professions de foi toujours étudiées, la plupart de ses écrits consistent dans des dissertations, bourrées de citations coraniques, au souffle court mais ardent, et dans les messages qu'il adressait à des hésitants, des adversaires ou des sympathisants pour les appeler au véritable Islam [2].

La doctrine wahhâbite : son sens et sa portée. — Mouvement la fois religieux et politique, arabe et musulman, le wahhâbisme s'est assigné essentiellement pour but, au moment où l'Empire ottoman donnait les premiers signes graves de décadence et où le chiisme, en Perse et en Irak, consolidait ses progrès, de construire un État sunnite qui se fût étendu non seulement au Najd mais à l'ensemble des pays arabes, et de restaurer l'Islam dans sa pureté première, en luttant contre toutes les innovations suspectes ou les superstitions populaires et en se laissant de larges possibilités d'expansion comme au temps des Compagnons.

Le contenu de sa doctrine, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb est allé le demander avant tout à Aḥmad b. Taimîya et à son grand disciple Ibn al-Qaiyîm. On peut dire que toute l'œuvre d'Ibn Taimîya, en particulier ses professions de foi, son *Minhâj al-sunna* et, par dessus tout, sa *Siyâsa shar'îya*, est passée dans celle du fondateur du wahhâbisme [3].

A la suite d'Ibn Taimîya, Muḥammad b. 'Abd al-Wahhâb et ses disciples sont partis en guerre contre les sectes musulmanes non sunnites : contre les jahmîya et les mu'tazila, parce qu'ils nient l'existence, en Dieu, d'une pluralité d'attributs ; contre les qadarîya, qui reconnaissent en l'homme un libre arbitre ; contre les khârijites, qui excommunient les Musulmans coupables d'une faute grave et admettent la rébellion armée contre le chef de l'État ; contre le chiisme dont la doctrine de l'imâmat ou l'hostilité aux trois premiers califes lui apparaissent comme foncièrement contraires à la lettre et à l'esprit de l'Islam.

2. *Essai*, 643-647.
3. Ce qui n'empêche pas le wahhâbisme de s'adresser à d'autres docteurs hanbalites, de différentes époques, comme le cadi Abû Ya'lâ, Ibn 'Aqîl ou al-Ḥujâwî. *Essai*, 524.

Mais c'est à l'intérieur du sunnisme, tels que l'avaient défini des hommes comme Abû Manṣûr al-Baghdâdî, Ghazâlî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Suyûṭî ou Ibn Ḥajar al-Haitamî, que le wahhâbisme est allé dénoncer ceux qu'il tenait pour de redoutables innovateurs. Il a repris, contre la théologie dogmatique (*kalâm*), l'hostilité que le sunnisme traditionaliste lui avait toujours vouée. C'est contre le soufisme aussi, avec toutes ses confréries, qu'il s'est déchaîné, lui reprochant d'introduire, dans le dogme et la pratique de l'Islam, des innovations irrecevables. Le droit de constituer des waqfs au bénéfice des *zâwiya* ou des confréries a été aboli et des ouvrages de mystique, jugés dangereux, ont été parfois mis à l'index ou détruits [4].

Avec plus de violence peut-être encore qu'Ibn Taimîya, le wahhâbisme est parti en guerre contre le culte des saints, interdisant d'aller en visite sur leurs tombes, et contre toutes les superstitions qui remontaient à l'époque du paganisme (*jâhilîya*) et s'étaient perpétuées dans les milieux bédouins encore mal islamisés [5].

Champions intransigeants de l'unité divine (*tauḥîd*) — d'où le nom d' « Unitaires » sous lequel eux-mêmes se désignaient — les wahhâbîya entendaient instaurer, dans les territoires soumis à leur domination, le règne de la parole de Dieu. Cette unité ne consistait pas seulement à reconnaître l'existence d'un Dieu unique, souverain et tout-puissant, mais encore à Le servir, collectivement et individuellement, en le prenant pour fin et en usant des moyens que Lui-même avait prescrits [6].

Les débuts du premier Etat wahhâbite. — La conquête du Najd commença avec Muḥammad b. Sa'ûd (m. 1765), qui mit en œuvre les ressources de la diplomatie et de la guerre pour venir à bout de fortes résistances intérieures et de l'hostilité de tribus dont la Porte encourageait le particularisme. Son fils 'Abd al-'Azîz (m. 1803) fut le véritable fondateur du premier empire wahhâbite. Les circonstances favorisèrent son audace. Les Ottomans étaient aux prises avec de graves difficultés intérieures. Ḍâhir 'Umar, qui s'était révolté avec l'appui des chiites

4. On peut rattacher, à cette prise de position, la longue critique de la *Burda* que l'on trouve dans la *Majmû'a najdîya*, II, 33-47 et 82-85 ; IV, 223-288.
5. *Essai*, 529-530.
6. On retrouve ici la distinction entre le *tauḥîd al-rubûbîya*, qui consiste à reconnaître, objectivement, l'unité et la toute-puissance divine, et le *tauḥîd al-ulûhîya*, qui consiste, subjectivement, à ne prendre, pour maître, que Dieu. — *Essai*, 532.

de Syrie et de Palestine et la complaisance des Chrétiens, ne fut que péniblement vaincu, en 1775. — Les Français débarquaient en Égypte en 1798 et, sous les premiers successeurs de Nâdir Shâh, Kâzim Khân (m. 1779) et Fatḥ 'Alî Shâh (m. 1834), le chiisme restait bien vivant en Perse et en Irak [7].

Retardées par le particularisme des tribus, les conquêtes de 'Abd al-'Azîz furent lentes et laborieuses. Mais la prise de Riyâḍ, en 1773, constituait un succès décisif et l'unification du Najd pouvait être considérée comme terminée en 1786. Les wahhâbîya, dans les années suivantes, s'emparaient d'al-Aḥsâ', des ports du golfe Persique, menaçaient l'Irak et le Hedjaz, se heurtant ouvertement à la Porte et à l'Angleterre dont la politique tendait, de plus en plus, à placer sous sa tutelle les pays musulmans du Proche-Orient. Le règne de 'Abd al-'Azîz se terminait par un coup d'éclat retentissant dont le chiisme faisait les frais. Le 21 avril 1802, le jour de la commémoration de l'épisode du Ghadîr Khumm, les wahhâbîya attaquaient la ville de Karbalâ et pillaient le mausolée de l'imâm Ḥusain. Cette profanation souleva l'indignation du monde chiite et Fatḥ 'Alî Shâh proposa de prendre sous sa protection les sanctuaires chiites d'Irak que les gouverneurs ottomans se montraient impuissants protéger. Un an plus tard, le 4 novembre 1803, le roi 'Abd al-'Azîz était assassiné par un chiite qui s'était fait passer pour converti.

L'apogée et la chute du premier Etat wahhâbite. — C'est sous Sa'ûd b. 'Abd al-'Azîz (1803-1814) que le royaume wahhâbite atteignit son apogée. Sa'ûd s'emparait de Médine en 1805 et de la Mekke l'année suivante ; il continuait de menacer l'Irak et cherchait à prendre pied en Syrie. Le gouvernement des Indes, pour réprimer la piraterie wahhâbite qui sévissait dans le Golfe Persique, envoyait, en novembre 1809, quelques bâtiments bombarder le repaire de Ras al-Khaima. Une incursion wahhâbite dans le Hauran était tentée, mais échouait, en juillet 1810.

Deux faits contribuèrent à renverser la situation. Le sultan Maḥmûd II, qui montait sur le trône en juillet 1808, entendait briser, par d'énergiques mesures, les velléités d'indépendance qui menaçaient l'Empire. En Égypte, Muḥammad 'Alî, qui

7. Sur l'histoire de l'État saoudite, voir : J. H. MORDTMANN, *EI*, II, 440-443 (sur *Ibn Sa'ûd*), où l'on trouvera une importante bibliographie. Cf. aussi les remarques de H. A. R. GIBB, in *EI*, III, 720 (sur *Muḥammad b. Sa'ûd*).

faisait massacrer en 1811 les derniers Mamlûks, renforçait son autorité tout en restant le vassal et l'allié du Sultan. L'action combinée de la Porte et de l'Égypte allait avoir raison du premier État wahhâbite [8].

Quatre années de guerre, de 1811 à 1815, furent cependant nécessaires à Muḥammad 'Alî et à l'émir Ṭûsûn pour reconquérir, au bénéfice de la Porte, le Hedjaz où le wahhâbisme avait réussi à s'implanter. Le roi Sa'ûd mourait en 1814 et, le 20 janvier 1815, les Égyptiens remportaient, à Bisel, sur les hommes du nouveau roi 'Abd Allâh, une victoire décisive. Non seulement les pertes furent sévères parmi les wahhâbîya, mais la communauté fut atteinte dans son moral et les derniers centres de résistance tombèrent les uns après les autres. Le traité de 1815 imposait à 'Abd Allâh une soumission trop humiliante pour être longtemps respectée. La guerre reprit.

Une nouvelle armée égyptienne quittait le Caire, en 1816, sous le commandement d'Ibrâhîm Pacha. Partant des bases du Hedjaz, elle se donnait pour objectif d'aller frapper, au cœur du Najd, le wahhâbisme dans ses derniers repaires. L'oasis de Dar'îya fut prise en avril 1818, après une forte résistance, et en partie détruite. Le roi 'Abd Allâh b. Sa'ûd était livré aux Ottomans ; promené, trois jours durant, dans les rues d'Istanbul, il fut décapité, avec ses proches collaborateurs, le 17 décembre 1818.

Le second Etat wahhâbite. — Trois ans plus tard, une branche cadette des Sa'ûd, avec l'émir Turkî, reconstituait le royaume wahhâbite, dont la nouvelle capitale, Riyâḍ, située à peu de distance de l'ancienne, avait été laissée intacte par l'invasion égyptienne. Les wahhâbîya reprirent assez vite une partie de leurs anciennes conquêtes dans le Najd, la Porte se contentant de tenir solidement le Hedjaz. Ils avaient même réussi, en 1883, à étendre de nouveau leur autorité sur une grande partie du Golfe Persique [9].

Le royaume wahhâbite de Riyâḍ fut bientôt affaibli par des querelles dynastiques. Une certaine stabilisation fut cependant obtenue, de 1843 à 1866, sous le deuxième règne de Faiṣal b. Turkî. Les disputes de ses fils, l'activité de Midḥat Pacha, gouverneur de Bagdad de 1869 à 1872, préparèrent le déclin. Les Banû Râshid, qui appartenaient à la grande confédération des Shammâr, devinrent bientôt, avec l'appui ottoman, de

8. Cf. en particulier P. KAHLE, *EI*, II, 466-468 (sur *Ibrâhîm Pacha*).
9. *Essai*, 511.

redoutables adversaires. Partant de Ḥail, leur capitale, ils réussissaient à s'emparer du Najd septentrional, poussant même leur autorité jusqu'à Khaibar et Taimâ'. En 1884, ils envahissaient Riyâḍ et mettaient fin au deuxième État wahhâbite. Les princes de la famille des Sa'ûd trouvèrent refuge auprès de l'émir Mubârak, dans le Kuwait.

La fondation du troisième Etat wahhâbite. — Né à Riyâḍ en 1879, petit-fils, par son père 'Abd al-Raḥmân, de Faiṣal b. Turkî, l'émir 'Abd al-'Azîz fut le principal artisan d'une nouvelle restauration wahhâbite. En 1901, à la tête d'un petit groupe d'hommes résolus, il tenta un raid audacieux contre l'oasis de Riyâḍ, qu'il réussit à reconquérir et qui devait désormais rester aux mains des wahhâbîya. Même avec l'appui des Turcs, les Banû Râshid ne purent la reprendre. Eux-mêmes commençaient à s'user à leur tour dans des querelles intérieures. En s'emparant de Ḥail en 1340/1921 'Abd al-'Azîz devenait le maître incontesté de tout le Najd.

Le second grand événement du règne fut la lutte contre le chérif de la Mekke, Ḥusain b. 'Alî, qui rêva, au lendemain de la première guerre mondiale, de prendre la tête des provinces arabes libérées de la domination ottomane et qui, après la suppression du califat par les Turcs, se fit octroyer le titre de calife.

Rouvrant les hostilités contre la dynastie chérifienne du Hedjaz en 1343/1924, 'Abd al-'Azîz s'empara aisément de la ville de Taif, puis de la Mekke, où les wahhâbîya, nous dit-on, « pénétrèrent après s'être mis en état de sacralisation (*iḥrâm*) et en faisant la *'umra.* » Le roi Ḥusain abdiqua en faveur de son fils 'Alî. Le dernier épisode de la guerre fut la bataille pour Djedda, d'où 'Alî, finalement vaincu, dut s'enfuir pour aller chercher refuge à Bagdad. 'Abd al-'Azîz, qui avait déjà pris le titre de sultan, devint le « roi du Najd et du Hedjaz » [10].

Dès le début de son action, le roi 'Abd al-'Azîz avait donné, autant par conviction personnelle que par sens de l'opportunité politique, à l'idéologie wahhâbite, tout son ancien prestige. En même temps, dès 1911, il organisait, pour mieux encadrer et discipliner les Bédouins qu'il commandait, les premières grandes colonies agricoles qui devenaient des centres de vie religieuse, économique et militaire. Ces centres d'émigration (*hijra*), parfois fort importants, comme la colonie d'Arta-

10. *Essai*, 512.

wiya, établis, avec leurs mosquées, autour de sources ou de puits, devaient permettre, non seulement de sédentariser et de mieux discipliner les tribus bédouines, mais aussi de remplacer, par la fraternité religieuse, le vieux lien tribal, cause, dans le passé, de tant de particularismes insurmontables. Les Frères (*ikhwân*), qui habitaient ces centres, entretenus par leurs prédicateurs dans leur enthousiasme religieux et leur fidélité à l'État, contribuèrent, pour une large part, aux premiers grands succès de la dynastie saoudienne.

Le mouvement des Ikhwân. — L'idéologie des Ikhwân cependant, bien qu'elle s'inspirât directement de la doctrine de Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhâb, pouvait difficilement s'accommoder de la situation nouvelle de l'État wahhâbite, des sentiments des autres Musulmans et de la carte du Proche-Orient telle que la fin de la première guerre mondiale l'avait faite. La plus grande méfiance s'exprimait à l'égard de ce qui venait du dehors et pouvait porter atteinte à l'intégrisme conservateur dans lequel le mouvement s'enfermait. On se déclarait hostile aux lois d'inspiration étrangère susceptibles de faire reculer ou d'entailler la Loi révélée par Dieu et fondée sur l'enseignement de son Prophète.

L'attitude préconisée envers les Musulmans qui, à l'intérieur du royaume, ne partageaient pas le *credo* wahhâbite était de nature à faire naître bien des inquiétudes. On recommandait de détruire les sanctuaires élevés sur la tombe de personnages vénérés, fussent-ils de pieux Compagnons, et aussi d'interdire l'entrée à la Mekke des caravanes qui, comme celle du *maḥmal* égyptien, donnaient lieu à des manifestations incompatibles avec le rituel du pèlerinage tel que les docteurs de la Loi l'avaient défini. Aux chiites d'al-Aḥsâ et de Qaṭîf, territoires de souveraineté saoudienne, on devait demander de renoncer, sur la foi du serment, à leurs anciennes croyances, et leur envoyer des prédicateurs pour leur enseigner le *credo* wahhâbite et, en cas de refus, les bannir hors des frontières du royaume. Il importait aussi d'empêcher les tribus irakiennes d'obédience chiite de pénétrer sur les terrains de parcours saoudiens — ce qui posait le redoutable problème des frontières [11].

On ne contestait sans doute pas l'autorité du chef de l'État, dont le prestige demeurait grand, mais on en entourait l'exercice de recommandations lourdes de menaces pour l'avenir. On rappelait à l'imâm qu'il était de son devoir d'abolir toutes les taxes qui n'avaient pas leur fondement dans le Coran et la Sunna et, si on lui laissait toujours l'initiative de la guerre sainte (*jihâd*) en considération de l'intérêt supérieur des Musulmans, on n'en critiquait pas moins le maintien de relations diplomatiques avec des États tenus pour infidèles, comme l'Égypte, l'Irak ou la Grande-Bretagne. Des incidents de frontières étaient à craindre — et se produisirent effectivement — avec les États limitrophes que les vicissitudes de la politique internationale avaient, au lendemain de la première guerre mondiale, placés sous la tutelle britannique. Maîtres des Lieux saints de la Mekke et de Médine, responsables du bon ordre du pèlerinage, les autorités saoudiennes pouvaient enfin difficilement ne pas tenir compte des appréhensions des autres Musulmans.

11. On devra se reporter, pour l'histoire des Ikhwân, au journal de l'État wahhâbite, l'*Umm al-qurâ*, depuis sa fondation en 1343/1924, jusqu'à la fin du mouvement.

Une rupture parut bien vite inévitable entre le souverain d'Arabie et le mouvement des Ikhwân dont les principaux chefs, Faiṣal al-Dawîsh et Sultân Ibn Bijâd, allaient bientôt devenir ses principaux adversaires dans une lutte où, au-delà de l'affrontement des doctrines, des rivalités et des incompatibilités personnelles, dont il appartiendra aux historiens de faire le point, semblent aussi avoir joué. Deux tentatives, en 1928, échouèrent, en avril, au congrès de Buraida où les Ikhwân restèrent intransigeants, en novembre ensuite dans une réunion à laquelle leurs chefs s'abstinrent de participer. La révolte qui éclata alors, dans les tribus hostiles à l'imâm, brisée une première fois en mars 1929 dans le Qasîm, le fut définitivement, en décembre de la même année ; avec son échec prenait fin le mouvement des Ikhwân.

L'influence du wahhâbisme. — Le wahhâbisme cependant, dans la mesure où il se mettait sous le patronage des Anciens (*salaf*), trouva, tout au long de son histoire, en dehors des territoires où son autorité s'exerça, des défenseurs, des partisans ou des sympathisants. Peu de pays échappèrent totalement à son influence religieuse ou politique — influence qui se diversifia avec les milieux où elle s'exerça et où elle chemina parfois avec des mouvements similaires ou parallèles.

L'Arabie fut sans doute la terre d'élection du wahhâbisme dont les infiltrations se firent de bonne heure sentir dans les principautés du Golfe Persique [12].

12. *Essai*, 533.

La pénétration, au Yémen, se heurtait, dans le centre et le sud du pays, à l'attachement des populations au zaidisme, toujours bien vivant. Un contemporain de Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhâb, al-Shaukânî (m. 1260/1835), sans être son disciple, partit en guerre contre le culte des saints [13].

L'influence du wahhâbisme ne fut pas absente d'Irak, où trois éminents docteurs de la Loi, qui appartenaient à la famille des Âlûsî, s'employèrent à en faire mieux connaître les sources et l'esprit. Maḥmûd (m. 1853) laissa un important commentaire traditionaliste du Coran. Nuʿmân (m. 1899) prit énergiquement la défense d'Ibn Taimîya. Shukrî (m. 1924) se fit l'historien du Najd et composa une réfutation du chiisme [14].

Damas, où se maintenait une tradition hanbalite cependant sur son déclin, trouva aussi, sur la fin du siècle dernier et au début du nôtre, des docteurs de la Loi qui, sans faire acte d'allégérence au wahhâbisme saoudien, surent défendre la tradition des Anciens.

S'il ne fit guère de ralliements en Tunisie ou en Algérie, le wahhâbisme connut au Maroc un moment d'actualité. Son influence s'y fit sentir d'assez bonne heure avec Sidi Muḥammad b. ʿAbd Allâh (1757-1790), qui trouva, dans ce mouvement, des armes de circonstance pour justifier sa lutte contre le soufisme envahissant [15]. Allant même plus loin encore, Sidi Muḥammad, se disant malikite en *furûʿ* et hanbalite en *uṣûl*, fit détruire quelques ouvrages de théologie acharite. Moulây Slimân (1792-1822), dans la lutte qu'il mena contre les confréries ou les *zâwiya* hostiles, essaya, plus énergiquement encore, d'introduire les doctrines wahhâbites au Maroc [16]. La tentative cependant tourna court. Le wahhâbisme paraissait, en définitive, bien peu conciliable avec le chérifisme et le maraboutisme qui continuaient de marquer de leur empreinte le sunnisme maghribin.

On peut aussi retrouver une influence du wahhâbisme dans quelques-uns des mouvements politico-religieux, qui dans le courant du XIXe siècle, éclatèrent dans l'Inde britannique, bien que ces mouvements puissent aussi s'expliquer par la

13. Shaukânî commenta le *Muntaqâ*, traité de hadîths, d'Abû-l-Barakât b. Taimîya (m. 654 h.). Voir aussi sur lui : AHMAD AMIN, *Zuʿamâʾ al-iṣlâh*, 21-23.
14. *Essai*, 535.
15. Cf. MICHAUX BELLAIRE, *Le wahhabisme au Maroc*, dans *Afrique Française*, 1928 (*Supplément*, 489-492). — *Histoire du Maroc*, II, 295.
16. Sur la politique de Moulây Sulaimân (1792-1822), *Histoire du Maroc*, II, 311-312 et 371-372.

résurgence, en réaction contre la subordination grandissante des Musulmans à des dominations non-musulmanes — locales ou étrangères — des grandes traditions de l'islam conservateur et militant. Mais, là encore, l'influence wahhâbite, quand on peut la considérer comme matériellement établie, a pris des formes multiples, liées aux circonstances et aux hommes qui la firent naître [17].

Les adversaires du wahhâbisme. — Combattus militairement, les wahhâbîya le furent aussi doctrinalement. Dès la naissance de leur mouvement, toute une littérature vit le jour, d'inspiration ottomane surtout, mais aussi égyptienne, iranienne ou même indienne, pour dénoncer leurs outrances, leurs atrocités ou le caractère schismatique de leur *credo*. Les arguments développés, dans la plupart de ces traités ou de ces pamphlets, reprennent quelques-unes des critiques traditionnellement adressées au hanbalisme ; d'autres sont nouveaux. C'est ainsi que les wahhâbîya, que l'on se plaît à opposer au véritable sunnisme, sont accusés de soutenir une théodicée anthropomorphiste et d'avoir aussi voulu créer un cinquième rite juridique [18].

On leur fait aussi, tour à tour, les reproches, au demeurant quelque peu contradictoires, d'être des qarmates, ou des ẓâhirites outranciers ne voulant connaître que la lettre de la Loi, ou enfin des khârijites anarchiques, incapables de supporter la moindre autorité et qui en arrivaient, dans leur fanatisme exacerbé, à frapper d'anathème (*takfîr*) tous les autres Musulmans. On a voulu voir aussi, dans leur hostilité au culte des saints et aux confréries, dans le zèle qu'ils apportèrent parfois à détruire les mausolées construits sur les tombes de personnages vénérés, une violation des enseignements du sunnisme. Beaucoup de Musulmans, qu'inquiétaient ou qu'indignaient les manifestations de cette exaltation religieuse jugée outrancière, virent donc, dans les wahhâbîya, de véritables schismatiques, se réjouirent de leurs défaites et songèrent à confier à une tutelle islamique internationale la sauvegarde des Lieux saints.

Ces critiques, toujours prêtes à rebondir, se sont grandement atténuées, depuis que les autorités wahhâbites se sont montrées manifestement plus soucieuses de mettre en valeur les immenses ressources de leur pays et de vivre en bonne intelligence avec

17. Voir plus loin la section consacrée aux mouvements réformistes dans l'Inde.
18. *Essai*, 533-534 et 648-650.

les autres pays musulmans que de procéder à l'application intégrale de la doctrine que Muḥammad b. ʿAbd al-Wahhâb et ses principaux disciples avaient élaborée. Le wahhâbisme cependant, si préoccupé fût-il d'encourager un progrès technique dont il comprenait la nécessité ou de se plier à des accommodements dictés par la fraternité confessionnelle, n'a, à aucun moment, songé, non certes à renier, mais à mettre simplement en cause l'idéologie dont il était sorti.

Il n'a pas non plus arrêté, dans les pays musulmans qui échappaient à son autorité, mais où parfois ses idées s'infiltraient, les grandes disciplines islamiques. La théologie dogmatique (*kalâm*) conserva toujours ses partisans. L'acharisme, en Égypte par exemple, restait bien vivant ; il avait sa place dans la mosquée d'al-Azhar et produisait, avec des hommes comme Faḍâlî (m. 1821) et Bajûrî (m. 1860), pour rappeler deux noms souvent cités, des œuvres fort estimables qui connurent une large audience [19]. Pas plus qu'il n'arrêta le *kalâm*, le wahhâbisme, nous allons le voir, ne put donner un coup d'arrêt à l'essor du chiisme ou du soufisme, et encore moins réussir à endiguer l'influence grandissante de l'Occident qui, à la suite de ses armes, commençait de déverser un flot d'institutions et de notions souvent contradictoires sur des pays dont le moins que l'on puisse dire est qu'ils étaient mal préparés à les recevoir et à les assimiler sans crise grave.

II. LA CRISE OTTOMANE ET LES TANẒÎMÂT

L'ordonnance de 1839. — La victoire de 1818 sur les wahhâbites ne signifiait pas, pour la Porte, la fin de ses difficultés. La crise ottomane, qui continuait, exposait de plus en plus l'Empire aux convoitises intérieures ou extérieures et donnait aux minorités indigènes, elles-mêmes fort divisées, l'occasion de travailler, avec une ardeur spontanée ou provoquée, à une émancipation depuis lontemps attendue. Les Grecs obtenaient leur indépendance en 1827. Les Français s'emparaient d'Alger en juillet 1830 et entreprenaient la conquête de l'Algérie. Les Égyptiens occupaient la Syrie en 1831 et écrasaient l'armée ottomane à Nizîb le 24 juin 1839. L'empire ottoman semblait sur le point de tomber aux mains des Égyptiens quand Maḥmûd mourait le 1er juillet 1839, avec un enfant de seize ans pour successeur.

19. Sur ces deux auteurs, *Islamic philosophy and theology*, 157.

C'est dans ces circonstances difficiles que lecture fut donnée, le 3 novembre 1839, tout au début du règne de ʿAbd al-Majîd (1839-1861), de l'ordonnance (*khatti-i-sherîf*) de Gülhane, que Rashîd Pacha, ancien gouverneur à Londres, avait rédigée et qui, en grande partie dictée par des considérations de politique étrangère, inaugurait, pour l'Empire ottoman, l'ère des réformes (*tanẓimât*) d'inspiration occidentale [20].

Simple décret impérial (*qânûn*), comme il y en eut beaucoup dans l'histoire des dynasties musulmanes, l'ordonnance de 1839 proclamait, pour la première fois, l'égalité, devant l'État, de tous les sujets de la Porte, qu'ils fussent ou non musulmans. Ce principe constituait une entorse évidente aux dispositions traditionnelles de la *sharîʿa*, de la Loi révélée telle que les théologiens l'avaient élaborée, et avait aussi, pour conséquence, de conférer une existence de droit à toutes les sectes musulmanes non-sunnites dans la mesure où le sultan en reconnaissait l'existence. La réforme suscita des résistances et du mécontentement chez les conservateurs, mais ne souleva pas l'enthousiasme des non-musulmans qui, dispensés jusque-là du service militaire, risquaient de devenir les soldats d'un État dont le caractère islamique n'était à aucun moment contesté [21].

L'égalité inter-confessionnelle resta lettre morte, mais l'ordonnance de 1839 fut le point de départ d'une série de réformes qui contribuèrent à donner à l'Empire ottoman les institutions qui furent les siennes jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. L'organisation judiciaire traditionnelle fut la première touchée quand firent leur apparition, à côté du tribunal du cadi, les tribunaux de commerce, puis les tribunaux mixtes liés au régime capitulaire, imités les uns et les autres de modèles français. Des codes nouveaux suivirent, en grande partie d'inspiration française. La réforme de l'enseignement prit, elle aussi, son départ, se heurtant à un enseignement traditionnel fortement implanté [22].

La crise de 1839 fut sans doute surmontée et les ambitions égyptiennes, en 1841, refoulées. Mais la situation de l'Empire restait toujours précaire. Les troubles éclataient au Liban, en 1845, pettant aux prises druzes et maronites. En 1853,

20. L'ouvrage de base reste Ed. ENGELHARDT, *La Turquie et le tanzimat*, Paris, 1884. — J. H. KRAMERS, *EI*, IV, 689-693 (sur *tanẓîmât*). — H. E. ALLEN, *The Turkish Transformation* (University of Chicago Press), 1935.
21. Sur le sens de ces réformes, cf. *Islamic Law*, 92.
22. *La Turquie et le tanzimat*, II, 24-27.

la guerre reprenait avec la Russie. La Porte, une fois de plus, dut son salut à des interventions étrangères. De la nouvelle crise internationale une nouvelle proclamation réformiste devait sortir.

L'ordonnance de 1856. — Comme l'ordonnance de 1839, le *khatt-i humâyûn* du 18 février 1856 était une décision du sultan, théoriquement librement prise. Lecture en fut donnée, en grande solennité, non seulement en présence des ministres et des hauts fonctionnaires, mais aussi du *shaikh al-islâm*, des patriarches, du grand-rabbin et de quelques-uns au moins des membres les plus importants des différentes communautés. La nouvelle ordonnance s'efforçait de concilier, de son mieux, les avantages accordés aux communautés non-musulmanes avec le respect dû à l'autorité du sultan et la tutelle de l'État dont le caractère islamique était confirmé. Elle proclamait aussi le droit, pour tous, de prétendre aux fonctions publiques, et prévoyait la réorganisation intérieure, administrative et financière, en posant pour principe que « pour arriver à tous ces buts, on devait rechercher les moyens de mettre à profit les sciences, les arts et les capitaux de l'Europe ». Les puissances prenaient effectivement acte de ces dispositions, le 30 mars 1856, dans le traité de Paris, en s'interdisant expressément « de s'immiscer soit collectivement soit séparément dans les affaires du sultan avec ses sujets ou dans l'administration de l'Empire. » [23]

L'ordonnance de 1856, qui était en grande partie l'œuvre de deux hommes d'État gagnés à la politique des *tanẓîmât*, Fu'âd Pacha (m. 1869) et ʿAlî Pacha (m. 1871), fut elle aussi le point de départ de nouvelles réformes intérieures, d'inspiration européenne, dont on ne saurait sous-estimer l'importance, tant sur le plan de l'organisation judiciaire ou administrative que sur celui de l'éducation et de l'enseignement. La loi de 1864 sur les vilayets jetait les fondements de l'organisation provinciale sur laquelle l'Empire ottoman a vécu jusqu'à la fin de la première guerre mondiale. A côté du lycée de Galata Serây, où le français était, à côté du turc, la langue d'enseignement, plusieurs institutions universitaires, comme la faculté de *Dâr al-funûn*, pour l'enseignement pratique des sciences, virent le jour, donnant à l'État d'éminents serviteurs. Les réformes juridiques continuaient, avec la création des tribunaux réguliers (*niẓâmîya*) et la promulgation de nouveaux codes.

23. *Ibidem*, I, 144.

Toutes les réformes cependant étaient loin d'être des réformes d'inspiration occidentale et bien des décisions impériales continuaient de renforcer le caractère islamique de l'État. La loi foncière de 1856, s'inspirant des distinctions fondamentales du droit musulman, répartissait les biens en cinq catégories : biens *mulk*, ou de pleine propriété, biens *miriyé*, relevant du domaine de l'État et que le sultan pouvait donner en concession, biens *mauqûfa*, ou fondations pieuses à destination charitable ou familiale, biens *matrûka*, sans propriétaires connus et laissés à l'usage public, biens *mawât* enfin, ou terres mortes classiques du droit musulman traditionnel. Cette loi fut très critiquée dans les chancelleries. Une loi de 1873, sur la suppression des waqfs, ne fut jamais appliquée [24]. Enfin, de 1869 à 1876, fut élaborée la *Majalla*, d'inspiration hanafite, qui n'était pas un code à proprement parler, puisque le juge pouvait toujours s'en référer à d'autres solutions admises dans la doctrine hanafite, mais qui contribua beaucoup, en définitive, pour la pérennité du droit traditionnel dans les nombreux domaines où il faisait encore sentir son emprise [25].

Les solennelles promesses de 1856 demeuraient cependant fort illusoires et le danger des interventions étrangères, jointes aux revendications minoritaires, tant dans les Balkans qu'en Asie Mineure, faisait toujours peser sa menace. Les troubles qui éclataient en Syrie, en 1860, amenaient une intervention française. De la crise sortait, en septembre 1864, la constitution en district autonome, relevant directement de la Porte, mais sous la surveillance des puissances, d'un petit Liban chrétien, privé de Beyrouth, de la Biqâʿ, du Wâdî-l-Taim, de Ṣaidâ et de Tripoli, mais confessionnellement homogène [26].

La constitution de 1876. — A partir de 1867, d'autre part, une nouvelle tendance se dessinait, soutenue par le mouvement de la « Jeune Turquie », « une sorte d'association, disait un observateur, dont on parlait beaucoup sans pouvoir la saisir dans ses vues arrêtées et dans son organisation ». De plus en plus se répandait cette conviction qu'il fallait mettre un frein à l'absolutisme impérial, que « le pouvoir suprême devait subir la loi commune et qu'il n'y avait aucune raison de le laisser

24. *Ibid.*, I, 205-209.
25. Sur la *Majalla*, cf. J. H. Kramers, *EI*, III, 500-501. — *Islamic Law*, 93.
26. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford, 1905-1906 ; I, 140.

intact tandis que l'on réformait toutes les institutions de l'État » [27].

Un des premiers artisans de ce réformisme constitutionnel fut un Tcherkesse d'origine, le général Khair al-Dîn, vendu enfant comme esclave sur le marché de Constantinople, et que les hasards de la destinée firent passer au service des beys de Tunis. En avril 1861, Khair al-Dîn avait poussé le bey Muḥammad al-Ṣâdiq (1859-1882) à accorder, à son peuple, une constitution dont il avait au préalable fait approuver les termes par Napoléon III. En 1868 il publiait un ouvrage qui eut, en son temps, un grand retentissement, sur les réformes nécessaires aux États musulmans [28].

C'est au nom de Midḥat Pacha cependant que la réforme constitutionnelle est avant tout liée. Né à Constantinople en 1822, d'une famille turque qui avait des attaches avec le bektachisme, Midḥat Pacha fit carrière dans la haute administration ottomane, après un voyage d'études qui le conduisit dans les principaux pays d'Europe. Son passage, dans les Balkans et en Asie Mineure, est souvent marqué par d'importantes décisions, que ce soit en Bulgarie, à Bagdad, à Salonique, à Damas ou à Constantinople. Le mémoire qu'il publiait, en mars 1876, sur *la Turquie son passé, son présent et son avenir* eut un grand retentissement [29].

Partisan de réformes libérales imitées de l'Europe et dénué de culture traditionnelle, Midḥat Pacha entendait doter l'Empire ottoman d'une constitution (*dustûr*) inspirée des constitutions occidentales, mais qui pouvait être présentée comme conforme à la loi musulmane dans la mesure où elle mettait en œuvre le principe de consultation (*shûrâ*) dont les traités de droit public, en se fondant sur le Coran et le hadîth, faisaient un devoir au chef de l'État. En politique étrangère, il préconisait une alliance avec les puissances occidentales, en particulier avec l'Angleterre, pour arrêter la menace russe dans les Balkans et préserver l'intégrité de l'Empire ottoman, comme Khair al-Dîn, de son côté, espérait pouvoir faire obstacle à la pénétration française et italienne en Tunisie en renforçant les liens de ce pays avec Constantinople.

C'est en pleine crise internationale, à la veille d'une nouvelle guerre avec la Russie, que la constitution fut promulguée,

27. *La Turquie et le tanzimat*, I, 200 et 202.
28. Sur Khair al-Dîn Pacha, cf. Th. MENZEL, *EI*, II, 295. — AḤMAD AMÎN, *Zu'amâ' al-iṣlâḥ*, 146-183.
29. Fr. BABINGER, *EI*, III, 547-549 (sur *Midḥat Pacha*).

le 24 décembre 1876, dictée en grande partie par des considérations de politique étrangère, peu après l'avènement de 'Abd al-Ḥamîd (1876-1909). Désignée sous le nom de loi fondamentale (*qânûn asâsî*), résultant elle aussi d'une décision impériale, la constitution s'inspirait, dans quelques-unes de ses dispositions, de la constitution belge. Mais elle faisait toujours du sultan, en qualité de calife, le protecteur de l'Islam, qui restait la religion officielle de l'Empire [30].

Le principe des libertés publiques était proclamé. L'égalité de tous les Ottomans devant la loi donnait à tous, quelle que fût leur confession, la possibilité d'accéder aux fonctions publiques, dans les limites de leurs capacités et à condition de parler turc, la langue turque étant, par ce biais, reconnue comme la langue de l'État. Deux chambres étaient créées : un sénat nommé par le sultan et une chambre de députés élus sans considération des différences confessionnelles. Diverses autres dispositions prévoyaient l'organisation judiciaire, la décentralisation provinciale et l'instruction élémentaire déclarée obligatoire.

La fin des tanẓîmât. — La constitution de 1876 marqua, à la fois, le point culminant et la fin des *tanẓîmât*. Le 5 février 1877 le sultan 'Abd al-Ḥamîd congédiait Midḥat Pacha pour haute trahison. La constitution elle-même, après une première ébauche d'application, où les députés firent preuve d'un certain esprit d'indépendance à l'égard du sultan, fut, non pas abrogée, mais suspendue, en février 1878 ; elle devait le rester jusqu'au 21 juillet 1908 [31].

Le mouvement des *tanẓîmât* se termina comme il avait commencé : au milieu d'une grave crise internationale. La guerre qui s'était rallumée avec la Russie finissait en désastre. Le traité de Berlin, en 1878, loin d'être une œuvre de paix, perpétuait les difficultés existantes et en créait de nouvelles. De nouveaux démembrements s'annonçaient. L'Angleterre s'était fait reconnaître la cession de Chypre par la Porte. La France imposait son protectorat à la Tunisie et les forces britanniques occupaient l'Égypte en 1882.

On peut, à cet échec des *tanẓîmât* d'inspiration occidentale, chercher bien des raisons. L'attachement à la religion restait

30. *EI*², II, 658 (sur *Dustûr*).
31. La suspension de la constitution de 1876, comme on l'a fait remarquer, ne mit cependant pas fin à toute activité réformiste. Cf. *EI*, IV, 692.

certes grand dans l'opinion publique, même parmi les partisans des réformes, qui n'osaient ni ne voulaient aller trop loin ni trop vite. Bien caractéristique, à cet égard, est l'attitude d'un homme comme Aḥmad Djewdet Pacha (m. 1895), qui avait reçu une solide formation traditionnelle, travailla activement à la rédaction de la *Majalla*, et se fit aussi l'historien du Prophète, des trois premiers califes et des Ottomans. Adversaire de Midḥat Pacha sur le plan des réformes intérieures, il estimait, au surplus, qu'une alliance de la Porte avec l'Autriche conservatrice pouvait être le moyen d'arrêter la menace russe dans les deux vieux empires que l'agitation des minorités slaves inquiétait [32].

Les résistances venaient aussi des minoritaires. « Les Chrétiens, écrivait un observateur contemporain, sont encore considérés et traités comme une classe subalterne et dangereuse. Cette distinction persistante et cette méfiance ont plusieurs causes. Lorsqu'on les a expliquées par le fanatisme musulman, on n'a nommé que la moindre et il faut rejeter l'importance qu'on lui accorde comme tant de vieilles erreurs qui ont longtemps constitué le fonds commun des données de l'Occident sur un empire incomplètement étudié. La vérité est qu'il y a, en Turquie, un peuple vainqueur et des peuples vaincus et que le droit de gouverner ceux-ci reste, aux yeux des Turcs, un privilège naturel de la conquête. Cette assertion est si fondée que les Musulmans arabes, turcomans, kurdes, albanais, n'ont guère plus de part aux hautes fonctions de l'État que les Arméniens ou Bulgares et qu'ils sont même plus malmenés que les Grecs... La religion chrétienne jouit d'une liberté à peu près complète et si les Grecs, les Catholiques, les Arméniens ont encore besoin de protection dans l'exercice de leur culte, c'est de leur propre fanatisme et de leurs rivalités intestines qu'il faudrait surtout les préserver » [33].

Les puissances européennes enfin, fortes de leur supériorité technique grandissante et de leur prépondérance politique, elles-mêmes divisées par leurs convoitises particulières, étaient beaucoup moins soucieuses de travailler sincèrement à la reconstruction d'un empire chancelant que de favoriser son éclatement pour grossir leurs clientèles, ou de laïciser un État dont la structure traditionnelle pouvait apparaître comme de nature à gêner leurs entreprises de pénétration économique. La dégénérescence et l'extension du régime capitulaire donnaient enfin, à ceux qui en étaient les bénéficiaires, des privilèges hors de proportion avec les services rendus. A toutes ces menaces le régime hamidien crut trouver la parade dans un absolutisme qui acheva la cassure de l'Empire ottoman avec le monde arabe, en dépit de tous les efforts que le sultan-calife devait faire pour réaliser, autour de sa personne, une unité qui jamais, tout au long de l'histoire, n'avait réussi à prendre corps [34].

32. Sur Aḥmad Djewdet Pacha (m. 1895), cf. H. Bowen, *EI²*, I, 293-295.
33. *La Turquie et le tanzimat*, I, 238.

III. AFGHÂNÎ, 'ABDUH ET LE RÉFORMISME ÉGYPTIEN

Les débuts d'al-Afghânî (1839-1871). — Deux hommes, dont la destinée fut longtemps étroitement liée, un Afghan, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, et un Égyptien de souche, le cheikh Muḥammad 'Abduh, eurent, sur le développement du réformisme en Égypte, une influence décisive. Né dans les environs de Kaboul, sous le règne de Dûst Muḥammad, en 1839, l'année de la première guerre anglo-afghane, Jamâl al-Dîn appartenait à une famille qui se disait descendre de l'imâm Ḥusain et se flattait de compter, parmi ses ancêtres, le traditionniste 'Alî al-Tirmidhî (m. 892 H.). Sa formation fut plus celle d'un théologien et d'un soufi que d'un docteur de la Loi. Après avoir fait le pèlerinage à la Mekke, en 1857, l'année de la grande révolte de l'Inde, il se mettait, à son retour, au service de Dûst Muḥammad qu'il accompagnait dans quelques-unes de ses expéditions [35].

Dans la guerre civile qui suivit la mort de Dûst Muḥammad, en 1863, il prit le parti de Muḥammad al-Akbar Khân, contre Shîr 'Alî. Akbar Khân en fit son ministre et tous deux connurent leurs premiers succès. Shîr 'Alî, qui conservait Hérat, fut rétabli en 1868, avec l'appui anglais et Akbar Khân, qui dut s'enfuir, allait se réfugier en Perse, où il mourait peu de temps après.

Autorisé à aller faire le pèlerinage, al-Afghânî quittait Kaboul en 1869 ; il traversa rapidement l'Inde, débarqua à Suez, passa par le Caire et, changeant d'idée, se rendit à Constanti-

34. J. Deny, *EI²*, I, 65-67 (sur *'Abd al-Ḥamîd* II).
35. Al-Afghânî a déjà inspiré, en langues européennes, une abondante littérature. C. C. Adams, *Islam and modernism in Egypt*, Londres, 1933. — La source littéraire la plus importante reste Rashîd Riḍâ, *Târîkh al-ustâdh al-imâm*, consacré à Afghânî et à 'Abduh, Le Caire, 1908-1931 (3 vol.). — Voir aussi *Zu'amâ' al-iṣlâḥ*, (59-120). — Et plus récemment : Élie Kedourie, *Nouvelle lumière sur Afghânî et 'Abduh*, dans *Orient*, 1964, 37-57 et 83-106. — Mustafa Sabry, *La genèse de l'esprit national égyptien*, Paris, 1924.

nople, où, il fut d'abord fort bien accueilli mais, où il se heurtait bientôt aux milieux conservateurs. Invité à donner une conférence en turc sur la nécessité d'étudier les sciences et les arts, il comparait la société à un corps dont les sciences et les arts constituaient les membres, mais dont l'âme ne pouvait résider que dans les vérités révélées par la prophétie et enseignées par la philosophie. La conférence fit scandale. Le *shaikh al-islâm* Ḥasan Fahmî Efendi l'accusa d'avoir porté atteinte à la religion ; la presse s'empara de l'affaire et le gouvernement, dans un souci d'apaisement, demanda au conférencier de quitter le pays.

Le séjour d'al-Afghânî en Egypte (1871-1879). — Partant pour l'Égypte, al-Afghânî y arrivait le 22 mars 1871. Autorisé à donner des conférences à l'université d'al-Azhar, il ne tardait pas cependant à se brouiller avec le cheikh ʿAlaish, la personnalité le plus en vue du malikisme égyptien et, sur les conseils du khédive lui-même, nous dit-on, il renonça à toute activité officielle, se bornant à donner, à son domicile, un enseignement privé.

Les ouvrages qu'il commentait alors et dont la liste nous a été conservée révèlent non seulement l'éclectisme de ses affinités spirituelles, mais contribuent aussi à expliquer l'hostilité qu'il rencontra dans les milieux conservateurs. On y voit figurer les *Ishârât* d'Ibn Sînâ, si souvent contesté, l'*Ishrâq* de Suhrawardî, exécuté à Alep comme hérétique, et la *Tadhkira* de Naṣîr al-Dîn al-Ṭusî, que le sunnisme a souvent considéré comme un de ses plus redoutables adversaires.

Les autres ouvrages, moins discutés, étaient loin cependant de trouver grâce devant les réserves ou la critique des théologiens conservateurs. C'étaient, par exemple, les traités de logique, de physique et de métaphysique d'al-Abharî (m. 1265), d'al-Qazwînî (m. 1274), ou de Quṭb al-Dîn al-Râzî (m. 1364), enfin la *Risâla* d'al-Dawânî (m. 1510), un livre de philosophie mystique dans lequel l'auteur, souvent accusé de sympathies chiites, évoque un songe au cours duquel il avait vu le Prophète dans une localité voisine du grand sanctuaire chiite de Najaf [36]. Il s'agissait, avant tout, pour al-Afghânî, de régénérer la religion musulmane, trop étroitement comprise par les docteurs de la Loi, en revenant à l'étude de la philosophie, des

36. Sur ces différents ouvrages et leurs auteurs, cf. OSMAN AMIN, *Muḥammad ʿAbduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944 (30-31).

sciences et du soufisme, en libérant l'esprit de tout dogmatisme et de l'imitation plus ou moins servile d'un auteur déterminé.

Mais il s'agissait aussi, sur le plan de l'action politique, de tirer l'opinion publique de sa torpeur, en développant les institutions constitutionnelles, de manière à libérer l'Égypte et les autres pays musulmans de la domination européenne, qui trouvait ses agents et ses complices dans les despotes locaux. Deux articles qu'il publiait alors, sur le despotisme oriental et la politique britannique en Afghanistan, eurent un grand retentissement. Son influence était grande sur les jeunes écrivains et journalistes qui se pressaient autour de lui et dont les noms devinrent souvent célèbres, par la suite, dans l'histoire de l'Égypte contemporaine. Son disciple le plus fidèle devint, dès lors, le cheikh Muḥammad ʿAbduh, un jeune Égyptien qui avait fait ses études à l'université d'al-Azhar et commençait sa carrière dans le journalisme officiel.

Le 29 juin 1879, en pleine crise nationaliste, arrivait au pouvoir le khédive Tawfîq que l'on disait favorable au saiyid et en partie gagné à ses idées. Mais, cédant peut-être à des pressions anglaises, il faisait expulser d'Égypte le trop gênant réformateur, accusé « d'être le chef d'une association secrète de jeunes étourdis dont le but était de mettre la corruption dans la religion et l'État. » [37]

Le retour d'al-Afghânî dans l'Inde (1879-1883). — Al-Afghânî se rendit de nouveau dans l'Inde, s'installa d'abord à Ḥaidarâbâd. C'est durant ce séjour qu'il composa en persan — la langue qu'il connaissait le mieux — sa *Réfutation des matérialistes*, qui n'était point, comme le titre pourrait le faire penser, un traité de théologie dogmatique, mais un violent pamphlet politique avant tout dirigé contre Saiyid Aḥmad Khân Bahâdur, dont nous aurons à reparler plus loin. Saiyid Aḥmad venait de fonder, en 1875, le collège anglo-musulman d'Aligarth et commençait à prendre, dans le modernisme musulman, une place de premier plan. Al-Afghânî reprochait à Saiyid Aḥmad et à son école d'avoir ébranlé la confiance des Musulmans dans leur destin, en leur enseignant que la culture des sciences et des arts comptaient plus, dans l'essor d'une civilisation, que l'attachement aux valeurs religieuses et d'avoir ouvert ainsi la voie à l'athéisme. Il lui faisait aussi le grief impardonnable

37. *Manâr*, II, 245 ; VIII, 404. — *Târîkh al-ustâdh al-imâm*, I, 33 et 76.

d'avoir accepté l'aide des Anglais pour la fondation de son université, « un piège pour la chasse aux fils des croyants ». Ces matérialistes, concluait le pamphlet, en arrivaient ainsi à constituer une véritable armée au service de la politique britannique dont le but final était d'affaiblir l'Islam et les Musulmans [38].

La révolte de 'Urâbî Pacha et Muḥammad 'Abduh. — Jamâl al-Dîn était à Calcutta quand éclatait en Égypte la révolte de 'Urâbî Pacha que la vigueur de la réaction anglaise réduisit aux dimensions d'un *prononciamento* malheureux, mais qui déjà donnait à l'Égypte l'essentiel de ce qui fut, jusqu'à nos jours, le fond de son idéal d'émancipation nationale.

Sans doute s'agissait-il, sur le plan des revendications militaires, de faire cesser le favoritisme dont bénéficiaient, dans l'armée, au détriment des Égyptiens de souche, Turcs et Circassiens au service de la dynastie. Mais ce que le parti national voulait, c'était, dans l'immédiat, une véritable constitution, et, dans l'avenir, la possibilité, pour l'Égypte, de conduire elle-même ses destinées. Le mouvement avait gagné des partisans dans tous les milieux. Maḥmûd Samî Barûdî qui, a côté de 'Urâbi Pacha, en fut un des principaux animateurs, devait être aussi un des rénovateurs de la poésie arabe contemporaine, qu'il voulait remettre à l'école des grandes traditions d'époque abbasside [39].

La crise nationaliste aboutit cependant à un rapide échec. Le khédive et ses collaborateurs pouvaient difficilement accepter un mouvement logiquement appelé à se tourner un jour contre la dynastie ; ils composèrent et manœuvrèrent. Les nationalistes manquaient de cadres et d'organisation. La masse paysanne ne suivait pas. L'agitation aboutissait à des incidents qui alarmaient l'opinion internationale et la Porte. Le plus grave eut lieu, le 11 juin 1882, à Alexandrie où des bagarres éclatèrent entre des Égyptiens et des Grecs. Un mois plus tard, la flotte anglaise bombardait les forts d'Alexandrie et, le 13 septembre 1882, les forces nationalistes étaient battues à Tell Kabîr [40].

Al-Afghânî et le cheikh 'Abduh à Paris (1883-1884). — Autorisé à quitter l'Inde, après l'échec de la révolte de 'Urâbî

38. A. M. Goichon, *Réfutation des matérialistes*, Paris, 1942.
39. Sur Sâmî Barûdî (m. 1322/1924), cf. H. Pérès, *EI²*, II, 1101-1102.
40. Sur la révolte de 'Urâbî Pacha, cf. C. H. Becker, *EI*, I, 422-423.

Pacha, Jamâl al-Dîn al-Afghânî, après être passé par Londres, en 1883, vint s'installer à Paris, avec l'espoir d'y trouver des appuis pour le règlement des affaires d'Égypte et du Soudan. Muḥammad 'Abduh vint l'y rejoindre. Les deux hommes fondèrent alors, sous le nom d'al-*'Urwa al-wuthqâ*, le *Lien indissoluble*, une association islamique internationale et une revue. On a peu de renseignements sur l'organisation et la consistance de cette société, dont le but déclaré était de rétablir la Loi de l'Islam et de fonder un gouvernement islamique conforme à l'idéal du califat primitif. La société, qui était une société secrète, comportait un certain nombre d'engagements solennels et constituait, dans ses buts tout au moins, sinon dans la réalité concrète de son organisation, une véritable confrérie politico-religieuse. Il semble bien aussi que des divergences importantes aient, dès sa constitution, séparé Jamâl al-Dîn de 'Abduh, le premier plus révolutionnaire, le second plus réformateur et plus prudent.

Le premier fascicule de la revue parut le 13 mars 1884 ; le dernier porte la date du 16 octobre de la même année ; dix-huit fascicules en tout virent le jour. Mais, cette revue, si elle eut une vie bien courte, devait avoir une action profonde et constituer, jusqu'à nos jours, un des textes qui sont à la base de tous les mouvements nationalistes ou réformistes [41]. Le but qu'elle s'assignait était de réveiller la confiance des Musulmans dans leur religion et leur civilisation traditionnelle, de les exhorter à unir leurs forces contre la domination occidentale, surtout anglaise, tout en travaillant à l'acquisition des sciences et des techniques nécessaires à la vie moderne. La revue, qui suscita de grands enthousiasmes, connut, dès ses débuts, de graves difficultés. Les autorités indiennes et égyptiennes en interdirent l'entrée. Elle était, au demeurant, de nature à inquiéter aussi bien Français que Britanniques.

Les voyages d'al-Afghânî en Angleterre et en Russie. (1885-1889). — Après la suspension du *Lien indissoluble*, les deux hommes se séparèrent. Tandis que 'Abduh prenait le chemin de Beyrouth, al-Afghânî se rendait d'abord à Londres, pour continuer à suivre les affaires d'Égypte et du Soudan, bien que d'autres projets, plus ambitieux, lui soient aussi attribués. On aurait même envisagé dans certains milieux, nous dit-on

41. *Al-'Urwa al-wuthqâ* a fait l'objet de plusieurs éditions. Nous renvoyons ici à celle du Caire, 1346/1928.

parfois, de se servir d'al-Afhgânî pour lancer l'idée d'un arrangement des affaires d'Orient prévoyant l'évacuation de l'Égypte par l'Angleterre et la conclusion d'une alliance de l'Angleterre, de la Turquie, de la Perse et de l'Afghanistan pour arrêter l'inquiétante menace de la Russie. L'abandon de ce projet, nous dit-on encore, aurait même si vivement irrité le saiyid que, prenant le chemin de Moscou, il serait allé se faire l'avocat d'un rapprochement turco-russe contre l'Angleterre [42].

C'est en Russie, en tout état de cause, qu'on le signale ensuite, à Moscou puis à Saint-Pétersbourg. Sur ce séjour cependant, on ne sait rien de précis. Bien accueilli, nous dit-on, il écrivit ou inspira des articles de presse sur les affaires d'Afghanistan, de Perse, de Turquie et sur la politique orientale de l'Angleterre. On nous dit aussi qu'il intervint auprès du gouvernement russe pour obtenir que les Musulmans de Russie fussent bien traités et autorisés à publier des exemplaires du Coran et d'autres livres religieux.

Les affaires de Perse (1889-1892). — Les circonstances dans lesquelles al-Afghânî fut amené à se rendre en Perse sont elles aussi fort mal connues. C'est, selon certains récits, le Shâh Naṣîr al-Dîn lui-même, qu'il rencontra à Munich en 1889, qui l'invita à venir le rejoindre, pour en faire son premier ministre. La situation de la Perse était alors bien difficile. Les Russes, qui depuis 1881 s'étaient emparés de Khiwa et de Bukhârâ et avaient fait l'acquisition de Marw, faisaient peser sur le pays une menace de plus en plus forte. Les relations entre la Perse et l'Afghanistan, envenimées par des querelles frontalières, étaient mauvaises. L'Angleterre faisait elle aussi sentir sa présence et c'est à une compagnie anglaise que le gouvernement persan, en mal de ressources, concédait, en 1890, le monopole des tabacs et tombacs. Cette décision, qui souleva une profonde indignation populaire et marqua le début de la révolution persane, fut l'une des causes de la rupture entre le Shâh et le saiyid [43].

Expulsé de Perse, sur la fin de 1890 ou au début de 1891, après avoir cherché refuge durant plusieurs mois, dans la mosquée du Shâh 'Abd al-'Aẓîm, al-Afghânî se réfugia à Baṣra, où il continua son opposition à la politique du Shâh. C'est de Baṣra, nous dit-on, qu'il écrivit une lettre, dont le texte nous

42. *Manâr*, VIII, 457. — *Islam and modernism in Egypt*, 10. — *Târîkh al-ustâdh al-imâm*, I, 54.
43. *Tarîkh al-ustâdh al-imâm*, I, 55-57.

a été conservé, pour inciter le grand *mujtahid* Mirzâ Ḥasan al-Shîrâzî à interdire, par un *fatwâ*, la culture du tabac et du tombac aussi longtemps que durerait la concesssion. De Baṣra, il se rendit de nouveau à Londres, où il publiait, dans une revue bilingue, arabe et anglaise, plusieurs articles sur les affaires de Perse et d'Égypte [44].

Les dernières années d'al-Afghânî à Constantinople (1892-1897). — Les raisons de son retour à Constantinople, en 1892, restent elles aussi mal éclaircies. 'Abd al-Ḥamîd voulut peut-être s'en servir, ou faire cesser ses attaques contre le Shâh ou, plus simplement, le retenir, par méfiance, dans une captivité dorée. Les relations entre le sultan et le saiyid ne tardèrent pas à s'altérer, à la suite d'intrigues mal connues mais que l'on peut aisément supposer. Le Shâh de Perse Naṣîr al-Dîn était assassiné en 1896 avec son premier ministre. Le meurtrier, un certain Mirzâ Rizâ Kirmânî, se présentait comme un ancien disciple d'al-Afghânî et comme appartenant à un groupe de « jeunes Persans » qui, sous la direction du saiyid, menaient une action contre le shâh [45]. Jamâl al-Dîn mourut peu de temps après, le 9 mars 1897, empoisonné, dit-on parfois, ce qui paraît peu vraisemblable. Sa mort, en Turquie, passa quelque peu inaperçue et sa tombe, quand Aḥmad Amîn la visita en 1928, était complètement abandonnée. Ni l'absolutisme hamidien, ni le laïcisme kémaliste ne pouvaient trouver leur maître à penser dans celui qui fut le théoricien par excellence du pansislamisme révolutionnaire.

Muḥammad 'Abduh à Beyrouth (1885-1889). — C'est dans une voie bien différente, ennemie de toute violence, que le cheikh 'Abduh, après un court passage à Tunis, dans son exil de Beyrouth, orienta le réformisme [46]. Il donnait, à la madrasa Sulṭânîya, un enseignement de théologie musulmane qui devait être le point de départ de la *Risâlat al-tauḥîd*. Il publiait, d'autre part, en 1886, une traduction arabe de la *Réfutation des matérialistes*, et, sans doute aussi vers la même époque, la traduction

44. Cette lettre a été publiée dans le *Manâr*, X, 820 et dans *Târîkh*, *op. cit.*, I, 56-62.
45. *RMM*, XII, 563 et 612-614. — Sur les dernières années et la mort, cf. *Târîkh*, *op. cit.*, I, 88-90. — *Zu'amâ' al-iṣlâḥ*, 105.
46. Aux ouvrages signalés dans la note 35 on pourra ajouter : J. Schacht, *EI*, III, 723-726. — Osman Amin, *Muḥammad 'Abduh, Essai sur ses idées philosophiques et religieuses*, Le Caire, 1944. — J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manâr*, Paris, 1954.

d'une histoire de l'Afghanistan dans laquelle al-Afghânî exaltait l'esprit de résistance des Afghans contre la pénétration britannique.

Fort importants aussi et non moins caractéristiques de ses préoccupation politiques sont les deux mémoires qu'il composait en 1886, sur la situation intérieure de la Syrie. Le premier, adressé au *shaikh al-islâm* à Constantinople, traitait essentiellement d'un problème qui, depuis longtemps, lui tenait à cœur : celui de l'enseignement religieux, de la nécessité de donner aux Musulmans une meilleure formation morale et d'organiser, à l'exemple des Chrétiens, un corps de missionnaires. Le second mémoire, adressé au gouverneur de Beyrouth, mettait l'accent sur l'urgence des réformes qu'il convenait d'introduire en Syrie si l'on voulait que ce pays, plus ou moins menacé d'éclatement minoritaire, ne retirât pas à la Porte sa confiance [47]. Il faisait paraître aussi plusieurs articles sur des problèmes d'actualité, dans les *Thamarât al-funûn*, journal qu'avaient fondé à Beyrouth un groupe de cheikhs pour défendre les intérêts de la communauté sunnite. Plusieurs des problèmes qui agitaient l'Égypte, en particulier celui de la réforme des tribunaux religieux, continuaient de l'intéresser.

Les raisons qui, en 1888, ramenèrent le cheikh ʿAbduh en Égypte sont différemment expliquées. On veut voir, dans ce retour, le résultat d'une intervention de Lord Cromer, alors tout puissant auprès du Kédive. On soutient parfois aussi que le sultan ʿAbd al-Ḥamîd, quelque peut inquiet de l'activité du cheikh à Beyrouth, insista pour obtenir son départ. Des amitiés puissantes, dans l'entourage du khédive, dit-on encore, agirent dans le même sens.

L'apogée de Muḥammad ʿAbduh en Egypte (1888-1905). — Le khédive Tawfîq ne lui redonna jamais pleinement sa confiance. ʿAbduh, qui eût souhaité reprendre une activité de professeur, fut nommé juge, dans les tribunaux indigènes. L'avènement de ʿAbbâs Ḥilmî, en 1892, et la reprise du mouvement nationaliste portèrent ʿAbduh au premier rang des charges officielles. Le 3 juin 1899 il était nommé grand-muftî d'Égypte.

Plusieurs de ses œuvres maîtresses virent alors le jour. Sa *Risâlat al-tauḥîd*, parue en 1897, par certains côtés d'inspira-

47. On trouvera le texte de ces deux mémoires dans *Târîkh al-ustâdh al-imâm*, II, 505-522 et 522-532.

tion muʿtazilite, se proposait de montrer que la religion musulmane, contrairement aux affirmations de ses contradicteurs, était rationnelle, tolérante et libérale. Sa petite brochure, sur l'Islam et le Christianisme en face de la science et de la civilisation, en 1901, affirmait que l'Islam avait été, pour l'Europe, un facteur de progrès par l'influence qu'il avait eue sur les origines de la réforme et de la renaissance [48].

Plusieurs fatwâs datent aussi de cette période, tous pris dans un esprit libéral et qui parfois soulevèrent une vive résistance dans les rangs des conservateurs. Il autorisait, par exemple, les Musulmans à recourir aux services des étrangers ou des schismatiques, et aussi à consommer la chair des bêtes abattues par des non-musulmans, sans aller cependant, comme on le dit parfois, jusqu'à autoriser le prêt à intérêt. C'est aussi à cette époque que parurent ses travaux d'exégèse coranique qu'un de ses principaux disciples, le saiyid Rashîd Riḍâ, un Syrien originaire de Tripoli, fit paraître dans la revue qu'il fondait, en 1898, le *Manâr*, avec l'ambition de continuer la grande tradition du *Lien indissoluble* [49].

Muḥammad ʿAbduh qui, en 1901, était allé à Constantinople, entreprenait, en 1903, un voyage en Algérie et en Tunisie, dans le but de se renseigner sur la situation des Musulmans en Afrique du Nord. Mais déjà cependant le nombre de ses adversaires grandissait. Jamais il ne cumula la charge de grand-muftî avec celle de recteur d'al-Azhar, dont il encourageait par ailleurs les réformes. En janvier 1905, il démissionnait du conseil d'administration de cette université, à la suite d'un discours du khédive le mettant directement en cause. Il n'était peut-être pas loin de la disgrâce quand il mourut à Alexandrie le 11 juillet 1905. Avec lui disparaissait un des hommes qui firent le plus, à la veille du monde d'aujourd'hui, pour inciter les Musulmans à s'ouvrir largement à la civilisation européenne, tout en restant fortement attachés à leur religion, et pour les exhorter à chercher le secret de leur émancipation, non dans les aventures de la violence, mais dans un puissant effort sur eux-mêmes.

Le réformisme de Kawâkibî (m. 1902). — Bien d'autres noms encore mériteraient d'être cités ici, mais il serait diffi-

48. La *Risâlat al-tauḥîd* a été traduite en français par Bernard Michel et Moustapha Abdel Razik, sous le titre : *Exposé de la religion musulmane*, Paris, 1925.

49. Voir plus loin, notes 79 et 80 nos remarques sur Rashîd Riḍâ.

cile de ne pas évoquer une autre personnalité, celle d'al-Kawâkibî, originaire d'Alep, sur lequel les renseignements d'ordre biographique sont rares, mais dont les deux œuvres, l'une sur la nature du despotisme, la seconde sur les décisions d'un congrès inter-islamique fictif qui se serait tenu à la Mekke, devaient orienter, dans un sens quelque peu différent, le réformisme musulman sur la fin du siècle dernier [50].

Si Jamâl al-Dîn al-Afghânî peut être considéré comme le théoricien par excellence du panislamisme révolutionnaire et le cheikh ʿAbduh comme celui d'un réformisme conservateur, Kawâkibî apparaît comme l'un des précurseurs de l'arabisme politique. Sa critique, fort vive, du califat ottoman, défendu par Afghânî et ménagé par ʿAbduh, s'accompagne de cette idée que la réforme du califat, installé au Hedjaz, et, au-delà d'elle, celle des autres pays musulmans, doivent avoir, pour premiers artisans, des éléments arabes. Une autre de ses idées maîtresses réside dans le désir de voir se constituer, à la Mekke, une association islamique internationale, avec des ramifications dans tous les pays musulmans, pour la défense et la propagation de la foi, mais dont les attributions, en principe exclusivement religieuses et éducatives, sont cependant, en fait, difficiles à circonscrire. Beaucoup moins réticent à l'égard de l'Occident que ses deux illustres prédécesseurs, Kawâkibî enfin prêchait avec plus de complaisance, à ses coreligionnaires, l'esprit de tolérance, de libéralisme et de non-violence qui devait animer leur apostolat.

IV. LA MAHDÎYA

Les Egyptiens au Soudan. — C'est cependant dans la violence que l'Islam, au Soudan, chercha d'abord sa voie. Après sa victoire sur les wahhâbites, Muḥammad ʿAlî, reprenant les traditions des Mamlûks, avait travaillé à se constituer un empire, non seulement en Asie Mineure, mais aussi en Afrique. Son fils Ismâʿîl trouvait la mort dans une expédition au Soudan, en 1822, l'année même où Khartoum était fondée. La grande crise de 1840-1841, qui avait fait perdre au khédive ses conquêtes en Asie Mineure, lui laissait, avec l'Égypte, le Soudan, à titre héréditaire, sans le libérer pour autant de la tutelle ottomane. Le khédive ʿAbbâs (1848-1854) n'entreprit aucune expédition au Soudan. Muḥammad Saʿîd (1854-1863) se rendit en visite

50. N. TAPIERO, *Les idées réformistes de Kawâkibî*, Paris, 1956.

à Khartoum en 1857 et, pour la première fois, essaya de lutter contre la traite [51].

Le khédive Ismâʿîl (1863-1892) revint à une politique plus active, engageant la lutte contre la traite et s'efforçant d'étendre la domination égyptienne tant au Soudan que sur la côte de la Mer Rouge. Plusieurs de ses collaborateurs furent des étrangers. Samuel Baker, envoyé en mission, avec pleins pouvoirs, de 1869 à 1873, avait pour tâche d'annexer et d'organiser la région du Haut-Nil. Gordon Pacha, nommé gouverneur du Soudan en 1874, fit, pour le compte du khédive, la conquête du Dâr-Fûr et du Baḥr al-Ghazal. Au Dâr-Fûr, où il s'était heurté à une vive résistance conduite par une petite dynastie locale, Gordon nomma, comme gouverneurs, un Égyptien d'abord, Ḥasan Pacha, puis des Européens, un Italien, Messadaglia, ensuite un Autrichien, Slatin. Contre cet impérialisme égyptien se dressa, au Soudan, non pas un mouvement national, mais un mouvement religieux, celui du *mahdî* Muḥammad b. ʿAbd Allâh [52].

Le mahdî Muḥammad Aḥmad b. ʿAbd Allâh (1881-1885). — Né en 1843, dans l'île de Daran, au Dongola, Muḥammad b. ʿAbd Allâh, fils d'un batelier, était un homme d'une bien humble condition. Il s'était affilié, en 1861, à une confrérie locale fort mal connue, qui semble s'être apparentée aux shâdhilîya et aux qâdirîya et dont le supérieur, à Khartoum, était alors le cheikh Muḥammad al-Sharîf. Rompant avec ce dernier et luttant d'influence aussi avec une autre confrérie soudanaise, qui restera toujours sa rivale, celle des mirghânîya, Muḥammad b. ʿAbd Allâh se retira dans l'île d'Abâ, sur le Nil-Blanc ; il entreprit alors une active propagande, se présentant comme le Mahdî appelé à libérer le pays des Égyptiens et de leurs auxiliaires étrangers. Le gouverneur du Soudan voulut le faire arrêter, mais, en août 1881, le Madhî et ses partisans massacraient les deux compagnies égyptiennes envoyées contre eux. Ainsi prenait naissance une insurrection qui allait durer près d'une vingtaine d'années et avoir, sur les destinées tant du Soudan que de l'Égypte, des incidences considérables.

51. SABRY, *L'Empire égyptien*, 435 et suiv. — Sa notice sur *Nûbâr Pacha*, in *EI*, III, 1013.

52. DIETRICH, *EI*, III, 726-726 (sur Muḥammad Aḥmad) et III, 1080, sur (Othmân Digna). — Bernard M. ALLEN, *Gordon and the Sudan*, Londres, 1931. — Jacques DELEBECQUE, *Gordon et le drame de Khartoum*, Paris, 1935. — A. B. THEOBALD, *The mahdiya*, Londres, 1951.

Le Mahdî, en 1882, était déjà pratiquement maître du Soudan ; le Kordofan était en grande partie occupé et les relation coupées avec le Dâr-Fûr et le Baḥr al-Ghazal. Le port de Sawâkim, sur la Mer rouge, se trouvait menacé.

Le 5 novembre 1883 les troupes de Hicks Pacha, qui venait d'être chargé des affaires du Soudan, furent annéanties à Chekan, dans le Kordofan. Cette victoire permît au Mahdî, en achevant la conquête du Kardofan, de s'emparer aussi du Dâr-Fûr et du Baḥr al-Ghazal.

Une seconde expédition anglo-égyptienne, avec Sir Valentine Baker, était battue le 4 février 1884 ; elle avait sans doute réussi à empêcher les mahdistes de s'emparer de Sawâkim, mais son échec rendait impossible l'acheminement de renforts à Khartoum par la Mer Rouge. Gordon Pacha, d'autre part, était envoyé au Soudan. Refusant toute forme de compromis, le Mahdî reprenait l'offensive et, en mars 1884, marchait sur Khartoum. Le 26 janvier 1885, la ville était prise et saccagée ; Gordon Pacha était tué. Le Mahdî mourait lui-même peu de temps après et était enterré à Omdurman, sa nouvelle capitale.

Le calife ʿAbd Allâh (1885-1899). — Son successeur, le calife ʿAbd Allâh, était un Arabe soudanais du Dâr-Fûr qui avait pris part au mouvement insurrectionnel depuis 1881. Bien que la sincérité de ses convictions ait été parfois mise en doute, le calife ʿAbd Allâh apparaît, de toute évidence, comme un homme animé d'une foi profonde dans la mission du Mahdî et dans la sienne. Il s'attacha, tout à la fois, à jeter au Soudan les bases d'une organisation étatique embryonnaire et à diffuser la religion musulmane à l'intérieur comme à l'extérieur du pays, allant jusqu'à inviter le khédive Tawfîq, le sultan ʿAbd al-Ḥamîd et la reine Victoria à adopter la foi mahdiste [53].

Le calife ʿAbd Allâh s'appuyait avant tout sur les gens du Dâr-Fûr et, plus particulièrement, sur la tribu des Baqqâra à laquelle lui-même appartenait. Il utilisait, comme hommes de confiance, de préférence ses parents ; son frère Yaʿqûb fut un de ses collaborateurs les plus sûrs. Il semble même avoir voulu faire de son fils ʿUthmân Shaikh al-Dîn son successeur. La plupart de ses émirs étaient des Arabes ou des hommes d'origine arabe. Le seul non-arabe de la mahdîya qui ait joué

53. Sur le calife ʿAbd Allâh : les notes de BECKER, *EI*, I, 28. — S. HILLELSON, *EI*², 50-51 et, sur ʿUthmân Abû Bakr Digna, DIETRICH, in *EI*, III, 1080. — J. A. REID, *Some notes on the khalîfa Abdullahi*, dans *Sudan Notes and Records*, 1938.

un rôle important, ʿUthmân Abû Bakr Digna, mena la lutte contre les forces anglo-égyptiennes basées à Sawâkîm.

Le calife ʿAbd Allâh se heurta bien vite aux Égyptiens aidés par les Anglais. Il fit, sans dificulté, la conquête du Dongola et, en 1889, projeta celle de l'Égypte, sans disposer des moyens nécessaires à une telle entreprise. La défaite de Toski, le 3 août 1889, mit un terme à cette ambition et marqua le commencement de son déclin. Les mahdistes, tout en renonçant à la marche sur le Caire, n'en continuaient pas moins de faire peser une sérieuse menace sur la Nubie ; ils tentaient même, une nouvelle fois, de s'emparer de Sawâkim et se heurtaient aux Abyssins.

La reconquête du Soudan, liée au nom de Kitchener, fut entreprise avec des troupes égyptiennes que renforçaient des contingents anglais et hindous. Commencée au printemps de l'année 1896, elle se terminait, le 2 septembre 1898, par la victoire d'Omdurman et la reprise de Khartoum. Le 2 novembre 1899, le calife ʿAbd Allâh se faisait tuer à Omm Debrikat à la tête de ses partisans.

La doctrine mahdiste. — La doctrine du Mahdî mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie qui s'attacherait, non seulement à en décrire la structure et les applications, mais aussi à en rechercher les sources, dans le soufisme, sans exclure celui d'Ibn ʿArabi, le chiisme et le wahhâbisme. Se présentant comme le Mahdî attendu, désigné par Dieu, Muḥammad b. ʿAbd Allâh donnait, entre autres preuves, à l'appui de sa mission, sa descendance, elle aussi providentielle, qui, par ses ascendances paternelles et maternelles, le rattachait non seulement à Ḥusain et à Ḥasan, les deux fils de Fâṭima et de ʿAlî, mais encore à ʿAbbâs, l'oncle du Prophète. Adopter la foi mahdiste, c'était donc reconnaître sans doute d'abord l'unité de Dieu et la mission de Muḥammad, mais aussi affirmer que « Muḥammad b. ʿAbd Allâh était le mahdî de Dieu et le calife du Prophète [54]. »

Appelé à refaire l'unité de l'Islam, le Mahdî avait pour mission d'appeler à lui (*hijra*) tous ceux que révoltaient les régimes corrompus dans lesquels ils vivaient et de les inciter à combattre ensemble (*jihâd*) pour le triomphe de la vérité. Il était ainsi, à la fois, l'interprête qualifié des sources traditionnelles de la Loi, le Coran et le hadîth, et, à l'exemple du Prophète, le chef

54. Pour la doctrine mahdite : Ernst L. DIETRICH, *Der mahdi Mohammed Ahmed nach arabischen Quellen*, dans *Der Islam*, 1925 (1-90). — *Manâr*, I, 497 et II, 561. — *Târîkh al-ustâdh al-imâm*, I, 370-382.

religieux et politique de la communauté des croyants qu'il lui appartenait de conduire au succès dans ce monde et au salut dans l'autre. Comme le Prophète, il tint à grouper autour de lui quatre califes, investis de son entière confiance, sans s'interdire pour autant de consulter (*shûrâ*) ses autres compagnons.

Le Mahdî était aussi le défenseur par excellence de la Loi révélée. La prière faite en commun, supérieure en mérites à la prière individuelle, restait l'obligation fondamentale de l'Islam. Le *jihâd*, comme chez certains docteurs wahhâbites, avait le pas sur le pèlerinage. L'aumône légale (*zakât*) était théoriquement le seul impôt dont l'obligation incombât aux croyants. La lutte contre les innovations condamnables était de rigueur, en particulier contre le culte des saints et la sorcellerie. Le puritanisme de la doctrine, qui rappelle, par certains côtés, le wahhâbisme, frappait d'interdiction les parures, la musique, le tabac et la célébration trop luxueuse des noces.

La doctrine mahdiste avait un caractère social très accusé. Le Mahdî s'attachait à rappeler que tous les croyants étaient égaux devant Dieu, que le pauvre était l'égal du riche. Cet aspect de la doctrine contribua pour beaucoup aux succès du mahdisme dont bien des dignitaires étaient de modeste origine et qui réussit à faire combattre, dans ses rangs, des esclaves et des marchands d'esclaves.

La tradition mahdiste. — La tradition mahdiste devait aussi survivre à la défaite du calife ʿAbd Allâh. Toute une légende s'est emparée du Mahdî qui reste, dans l'Islam soudanais, entouré d'une vénération profonde. Au calife ʿAbd Allâh lui aussi, dont les historiens occidentaux se plaisent à souligner le caractère barbare et sanguinaire, la tradition soudanaise attribue de nombreuses qualités, non seulement de courage, mais encore de simplicité, de générosité, et d'hospitalité. La mahdîya, d'autre part, est restée bien vivante. Mais à aucun moment, cependant, elle ne devait réussir à faire l'unité de l'Islam soudanais. La mirghânîya, à laquelle le Mahdî lui-même se heurta, conservait ses partisans, dans le nord et l'est du Soudan, plus unioniste, semble-t-il, que la mahdîya, dont la résistance à la pénétration égyptienne fut à l'origine de l'autonomisme soudanais [55].

55. *EI*², I, 51.

V. LA SANÛSÎYA

Sidi Muḥammad al-Sanûsî (m. 1859). — La deuxième grande confrérie mystique qui, comme celle du Mahdî, devait aboutir de nos jours à la naissance d'un nouvel État musulman, avait, depuis longtemps, pris naissance quand le calife ʿAbd Allâh, en novembre 1899, trouvait la mort au combat. Son fondateur, Sidi Muḥammad al-Sanûsî était un Algérien, né en 1787, dans les environs de Mostaganem, qui appartint d'abord à la confrérie des qâdirîya, alla ensuite parfaire sa formation à Fès où il s'affilia à la confrérie des tijânîya. Sidi Muḥammad al-Sanûsî prit alors le chemin de l'Orient, sans doute par le sud algérien et tunisien, puis par Tripoli. Ses biographes le signalent au Caire, où il suivit pendant quelque temps des cours à l'université d'al-Azhar, puis à la Mekke et à Médine. Durant son long séjour au Hedjaz, sans doute de 1830 à 1843, bien que la chronologie de ses déplacement soit mal connue, Sidi Muḥammad al-Sanûsî rencontra un autre soufi, originaire de Fès, Saiyid Aḥmad al-Idrîsî, qui venait de fonder une confrérie nouvelle à laquelle il avait donné son nom, celle des idrîsîya, dans al-ʿAsîr, la région montagneuse entre le Hedjaz et le Yémen. Lui-même fondait, en 1837, la première *zâwiya* de sa confrérie, à côté de la Mekke, sur le mont Abû Qubais. Cette date marque l'entrée de la sanûsîya dans l'histoire [56].

Sidi Muḥammad quitta ensuite la Mekke, repassa par le Caire, sans toutefois s'y arrêter, se rendit dans l'oasis de Siwa, occupée par les Turcs depuis 1820, et de là à Tripoli. Il est possible qu'il ait alors songé à revenir en Algérie ; mais il semble que les progrès de la conquête française, dans ce pays, l'aient décidé à abandonner ce projet et à retourner en Cyrénaïque. C'est là qu'il fondait, en 1843, une nouvelle *zâwiya*, à Baiḍa, à côté de la ville antique de Cyrène.

Sidi Muḥammad se rendit au Hedjaz à deux reprises encore, en 1843 et en 1856. A son retour, en 1856, il installait une

56. La Sanûsîya a inspiré une littérature déjà fort abondante : on retiendra les ouvrages suivant : H. DUVEYRIER, *La confrérie musulmane de Sidi Mohammad ben Ali es Senôusî et son domaine géographique en* 1300/1883, Paris, 1884. — Louis RINN, *Marabouts et Khouan*, Alger, 1884. — A. LE CHATELIER, *Les confréries musulmanes au Hedjaz*, Paris, 1887. — O. DEPONT et X. COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, 1897. — Voir aussi C. C. ADAMS, *The Sanusiya Order*, (*Handbook on Cyrenaïca*), 1944. — E. E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.

nouvelle *zâwiya*, en plein cœur de la Cyrénaïque, à Djaghbûb, qui allait devenir la capitale de l'ordre.

Sans doute voulait-il, par le choix de cette nouvelle capitale, plus éloignée de la mer, mais située à un carrefour de routes allant du Maghrib à l'Orient et du Sahara à la Méditerrannée, se rendre plus indépendant des Ottomans et pousser plus loin aussi, vers le sud, son activité missionnaire. C'est à Djaghbûb qu'il mourut et fut enterré le 7 septembre 1859 (1276 h.).

Muḥammad al-Mahdî (m. 1902). — La direction de l'ordre passa à son fils Muḥammad al-Mahdî, qu'assistait un autre fils, Muḥammad al-Sharîf (m. 1896), plus spécialement chargé de l'instruction religieuse. Quand éclata, au Soudan, la révolte mahdiste et, en Égypte, celle de 'Urâbi Pacha, Muḥammad al-Mahdî ne participa ni à l'un ni à l'autre de ces deux mouvements, bien qu'il ait été pressenti par Muḥammad b. 'Abd Allâh. Il poussait cependant de plus en plus vers le sud le centre de son ordre ; en 1895, il faisait de Kufra, nœud routier fort important, la capitale de la sanûsîya et, en 1899, allant plus profondément encore, il s'installait à Gouro dans le Borkou [57].

Les raisons de cette poussée de plus en plus marquée vers le sud doivent sans doute être recherchées dans le développement grandissant de son activité missionnaire dans le Borkou, le Fezzan, le Tibesti et le Kanem — régions où s'illustrèrent d'ardents missionnaires comme Muḥammad al-Barrânî ou Muḥammad al-Sunnî et son fils. Il n'est pas impossible non plus que Muḥammad al-Mahdî, en progressant ainsi vers le cœur de l'Afrique, ait songé à faire systématiquement obstacle à la pénétration française dans le Sahara. La diffusion de la sanûsîya, en 1902, à la mort de Muḥammad al-Mahdî, était considérable. La Cyrénaïque, avec ses nombreuses zâwiyas, restait par excellence la patrie de la confrérie. Mais celle-ci s'était solidement implantée dans la région des Syrtes, dans le sud de la Tripolitaine, et dans le Fezzan. Elle avait aussi essaimé en direction de la vallée du Nil, dans le désert de Libye, en particulier à Siwa. Elle était florissante au Hedjaz et les voies de l'Afrique Noire lui paraissaient largement ouvertes.

Aḥmad al-Sharîf (m. 1933). — La direction de la confrérie, à la mort de Muḥammad al-Mahdî, en 1902, passa à son neveu, Aḥmad al-Sharîf. Les progrès de la conquête européenne, à laquelle la sanûsîya s'était jusque là opposée, allaient porter

57. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi*, 22.

à l'ordre des coups sévères. Aḥmad al-Sharîf se heurta d'abord à la pénétration française dans le Sahara ; en 1902, après la chute de Gouro, la capitale de l'ordre fut repliée sur Kufra ; la pénétration française ne fit dès lors que progresser [58].

La sanûsîya se heurta ensuite, à partir de 1911, aux Italiens dont l'effort militaire porta d'abord sur la Tripolitaine et le Fezzan. L'entrée de l'Italie dans la première guerre mondiale, en 1915, aux côtés des Alliés, allait précipiter la crise de la sanûsîya. Aḥmad al-Sharîf prit le parti des Turcs et se heurta, en outre, aux Britanniques d'Égypte. Son départ de Cyrénaïque, en 1918, marqua la fin de la grande période militante de la sanûsîya à laquelle la domination italienne porta les derniers coups.

Saiyid Aḥmad Sharîf cependant, par sa lutte contre la France, l'Italie et la Grande-Bretagne, s'était acquis, au lendemain de la première guerre mondiale, qui apporta, aux Musulmans, tant de déceptions, une certaine notoriété. Il fut même désigné, en avril 1921, par la Grande Assemblée Nationale d'Ankara, comme roi d'Irak — geste purement symbolique qui ne lui donnait aucune chance devant l'émir Faiṣal, soutenu par les Anglais. Après avoir vécu quelques années en Syrie, qu'il quitta en décembre 1924, il allait vivre à Médine où il mourut le 10 mars 1933. La direction de la confrérie était passée, en 1918, à son neveu, Muḥammad Idrîs, qui devint, au lendemain de la seconde guerre mondiale, le premier souverain du Royaume uni de Libye.

La doctrine sanûsîte. — Si l'histoire extérieure de la sanûsîya est connue dans ses grandes lignes, l'étude interne des doctrines de la confrérie reste encore à faire et il faudra attendre, pour y parvenir, que les écrits de Sidi Muḥammad al-Sanûsî soient tous accessibles. Ce fut initialement un ordre missionnaire et militant dont le fondateur, tout en appartenant lui-même au malikisme, entendit, comme beaucoup de théologiens contemporains, « rouvrir la porte de l'ijtihâd », prétention qui fut condamnée au Caire, en 1843, par un autre malikite, le cheikh 'Alaish, l'adversaire de Jamâl al-Dîn al-Afghânî. L'idéal de la confrérie, autant qu'on en peut juger, paraît avoir été beaucoup plus un retour au Coran et à la Sunna, à la manière du wahhâbisme et peut-être aussi du zaidisme, qu'une élaboration nouvelle de la Loi comprise dans un sens moderniste [59].

58. Cf. Louis MASSIGNON, *Annuaire du monde musulman*, 298.

59. *S*, II, 883. — Plusieurs ouvrages de Sidi Muḥammad al-Sanûsî (m. 1859) ont été imprimés. Cf. *S*, II, 883. — Là encore on ne pourrait

VI. LES MOUVEMENTS RÉFORMISTES DANS L'ISLAM INDIEN

Sharî'at Allâh et les farâ'idîya. — Le traité de Paris de 1763, qui consacrait la suprématie anglaise sur l'Inde, coïncidait avec la dislocation définitive de l'Empire musulman des Grands Mogols qui s'était longtemps posé en rival du califat ottoman, mais dont la décadence avait commencé depuis la mort d'Aureng-Zeb en 1706. De petits états se constituaient alors, certains non-musulmans, comme celui des Sikhs au nord-ouest du Bengale. L'assujettissement des Musulmans à des gouvernements non-musulmans, d'origine étrangère ou indigène, engendrait, bien avant 1857, des réactions souvent fort vives. En 1857, la grande révolte des Cipayes, qui mit l'Inde britannique au bord même de sa chute, ne fut pas l'œuvre des seuls Musulmans et tous les Musulmans n'y participèrent pas. Mais elle donna, à beaucoup d'entre eux, l'espoir de voir se reconstituer l'État des Grands Mogols. La répression qui s'ensuivit, souvent sévère, porta un coup très dur à ces espérances renaissantes et aggrava la méfiance des autorités britanniques à l'égard de la minorité musulmane, depuis longtemps secouée par des mouvements politico-religieux qui semblaient vouer à l'échec toute possibilité de compromis et d'entente.

Un des plus anciens mouvements de ce genre fut celui des farâ' idîya, fondé en 1804 par Sharî'at Allâh, un homme d'humble condition, originaire de Bahâdurpur dans le Bengale, et qui avait passé une vingtaine d'années à la Mekke, de 1782 à 1802, au moment où commençait à se constituer le premier État wahhâbite [60].

S'apparentant au wahhâbisme par son allure puritaine et partant en guerre, comme lui, contre les innovations et superstitions populaires, l'action des farâ'idîya s'en distinguait cependant profondément par ses buts politiques et sociaux.

Le mouvement était dirigé contre la domination britannique : l'Inde, occupée par des infidèles, devait être considérée, non plus comme un territoire de souveraineté musulmane, mais comme un territoire d'infidélité (*dâr kufr*), où la prière du vendredi et les prières des deux fêtes, dont la direction est une

que souhaiter la publication d'un inventaire systématique de cette littérature, comme pour les autres mouvements contemporains.

60. M. HIDAYET HOSAIN, *EI*, II, 61-63 (sur *farâ'idîya*). — Pour l'ensemble de cette section, voir A. GUIMBRETIERE, *Le réformisme musulman en Inde*, dans *Orient*.

des prérogatives de l'imâm, chef de la communauté, cessaient d'être obligatoires. Ainsi s'esquissait, sans toutefois mettre en œuvre la notion de guerre sainte (*jihâd*), une attitude de désobéissance civile qui se refusait à reconnaître la légimité du pouvoir établi.

Le mouvement des farâ'idîya se proposait, d'autre part, de modifier la nature des rapports entre les paysans du Bengale, pour la plupart musulmans, et leurs propriétaires, en majorité hindous. On voyait réapparaître, pour justifier les actions entreprises, souvent contraires à la législation en vigueur, cette idée que Dieu était le seul propriétaire des biens dont les hommes n'avaient que l'usufruit et que tout homme menacé par le dénuement, se trouvant en état de nécessité (*mudtarr*), pouvait prélever, sur le superflu d'autrui, les biens nécessaires à sa propre subsistance.

L'action des farâ'idîya reprit, à la mort de Sharî'at Allâh, avec son fils Dûdhû Miyân qui donna, à la secte naissante, l'organisation qui jusque-là lui manquait. Le mouvement, qui suscita de nombreux incidents de 1836 à 1846, se heurta à de vives oppositions. La mort de Dûdhû Miyân, en 1860, en marqua la fin, bien que son souvenir, de nos jours encore, ne paraisse pas entièrement oublié.

Saiyid Ahmad de Bareilly et les mujâhidîya. — C'est à un mouvement d'allure plus militante qu'attacha son nom Saiyid Ahmad de Bareilly (1786-1831), qui préconisa le recours à la guerre sainte : l'Inde étant devenue territoire de guerre (*dâr harb*) du fait de la conquête anglaise, c'était un devoir, pour tous les Musulmans, que de combattre l'envahisseur. C'est surtout à partir de 1818 que Saiyid Ahmad de Bareilly s'employa à répandre ses idées dans l'Inde du Nord, descendant même jusqu'à Patna et Calcutta, mais remportant ses plus grands succès dans le Bengale, s'efforçant d'installer des agents et des collecteurs de taxes dans les villes où il passait, jetant ainsi les premiers fondements de l'État qu'il rêvait d'instaurer. En 1821, il se rendit en pèlerinage à la Mekke ; à son retour, il lançait l'appel à la guerre sainte contre les Sikhs et se faisait reconnaître comme imâm. C'est en combattant contre les Sikhs qu'il trouva la mort en 1831 [61].

Ses successeurs se divisèrent. Son ancien compagnon de

61. Sur Saiyid Ahmad de Bareilly, cf. Sh. INAYATULLAH, EI^2, 29 et, sur Karâmat 'Alî, A. YUSUF 'ALI, *EI*, II, 797-799.

lutte, Naṣîr al-Dîn Ilyâs ʿAlî, qui, en 1839, prit le parti de Dûst Muḥammad, répandit l'idée que le saiyid de Bareilly était le *mahdî* attendu dont le retour devait présager le rétablissement de la domination musulmane dans l'Inde. Karâmat ʿAlî (m. 1873) se refusait à voir en lui le *mahdî* attendu et se bornait à le considérer comme un simple réformateur. Ce n'est que vers 1863 que l'agitation était définitivement brisée.

L'appel à la guerre sainte lancée par les mujâhidîya était loin de rallier l'unanimité des docteurs de la Loi, qui, dans le sunnisme, appartenaient, pour la plupart, à l'école hanafite. Beaucoup, en effet, tout en reconnaissant que l'Inde avait perdu, du fait de la conquête britannique, sa qualité de terre d'Islam (*dâr al-islâm*), rejetaient l'obligation du *jihâd*, en faisant valoir que les conditions requises par Abû Ḥanîfa pour la justifier ne se trouvaient pas réunies. Les Musulmans n'avaient pas la possibilité d'entreprendre la guerre sainte avec quelques chances de succès ; ils n'étaient pas mis, par la nation occupante, dans l'impossibilité de s'acquitter de leurs obligations religieuses. La Grande Bretagne enfin, directement reliée par la mer à l'Inde, ne pouvait être considérée comme étant séparée de cette dernière par d'autres territoires de souveraineté musulmane.

Ṣiddîq Ḥasan Khân et les gens du hadîth. — C'est dans une autre direction que s'orientait, d'autre part, l'action de Ṣiddîq Ḥasan Khân (m. 1890), qui vécut de longues années au Hedjaz et au Yémen, où il s'intéressa aux idées d'Ibn Taimîya et d'al-Shaukânî [62]. Rentré en 1861 dans l'Inde, où il épousa la princesse du Deccan, il consacra une partie de sa fortune à encourager la publication des œuvres de ces deux auteurs et d'autres représentants de l'Islam traditionaliste. Lui-même, fort érudit, écrivant en arabe, en persan et en urdu, laissa plusieurs ouvrages de doctrine, dans lesquels il se faisait le théoricien de l'*ijtihâd*, de la nécessité de retrouver, au-delà des écoles constituées, la véritable doctrine qui ne pouvait avoir d'autres sources que le Coran et le hadîth.

Avec lui se renforçait, dans de nombreux milieux, l'école des gens de la tradition (*ahl al-ḥadîth*), souvent accusés, par leurs adversaires, d'avoir voulu acclimater dans l'Inde le wahhâ-

62. Sur Ṣiddîq Ḥasan Khân (m. 1307/1890) et les *ahl al-ḥadîth*, cf. Sh. Inayatullah, *EI²*, I, 267-268 (avec une importante bibliographie).

bisme d'Arabie. Loin cependant de se lier à la seule doctrine d'Aḥmad b. Ḥanbal ou de tout autre imâm fondateur d'école, les *ahl al-ḥadîth* entendaient ne prendre pour guides que le Coran et la Sunna et n'acceptaient l'accord de fait des Musulmans, sur quelque point que ce fût, que dans la mesure où cet accord reposait sur un texte explicite du Coran et du hadîth. Bien d'autres idées, auxquelles Ibn Taimîya avait attaché son nom, furent en honneur dans leur école, qui défendit une théodicée de type traditionaliste, condamna le culte des saints et mena combat contre les innovations jugées inacceptables. Ce réformisme traditionaliste, qui souvent compta, dans ses rangs, des hommes d'un grand talent et d'une vaste érudition, et qui contribua à remettre en honneur les sciences du hadîth, mériterait de faire l'objet d'une étude approfondie.

Sir Saiyid Aḥmad Khân Bahâdur et le modernisme. — C'est sur une voie différente que s'engageait le réformisme moderniste de Sir Saiyid Aḥmad Khân Bahâdur (m. 1898). Né à Delhi en 1810, originaire d'une famille aristocratique qui entretenait de bonnes relations avec les Anglais, Sir Saiyid Aḥmad, après avoir été au service de la Compagnie des Indes, commençait une carrière dans la magistrature locale quand éclata la grande révolte de 1857 [63].

Sir Saiyid condamna la révolte, la jugeant inutile et dangereuse. Dans une étude écrite en urdu, qui fut ensuite traduite en anglais, il s'efforça d'en rechercher les causes. Rejetant la thèse soutenue par quelques journaux anglais qui voulaient voir, dans cette insurrection, le résultat d'intrigues russes et afghanes, il montrait que la révolte s'expliquait par la condition souvent humiliée dans laquelle se trouvaient les Musulmans, leur ignorance, leur repli sur eux-même, et leur conviction aussi que les Anglais encourageaient en sous-main les entreprises d'évangélisation.

Convaincu de la nécessité, pour les Musulmans, s'ils ne voulaient pas être un jour submergés par la majorité hindoue, d'entretenir de bonnes relations avec la puissance occupante et de se mettre résolument à l'étude des sciences occidentales,

63. Sir Saiyid (m. 1898) a fait l'objet de nombreux travaux. — Nous ne citerons ici que les plus importants : Colonel G. Graham, *Life and work of Seyd Ahmed Khan*, Londres, 1885. — J. M. S. Baljon, *The reforms and religions ideas of Sir Sayyid Ahmad Khân*, 1949 et son article, in *EI²*, I, 296-297. — *Zu'amâ' al-iṣlâḥ*, 123-136. — Bashir Ahmad Dar, M, A., *Religions thought of sayyid Ahmad Khan*, Lahore, 1957.

il exhortait ses coreligionnaires à revenir à leur culture traditionnelle, mais en la comprenant plus largement. Préconisant un retour au Coran, interprété dans son esprit beaucoup plus que dans sa lettre, il tenait comme d'importance secondaire le hadîth et les sciences de la Loi (*fiqh*). Il eût souhaité la création d'une nouvelle théologie (*kalâm*), d'inspiration moderne, qui eût permis, aux Musulmans, « ou bien de réfuter les doctrines des sciences modernes et de miner leurs fondations, ou bien de montrer qu'elles sont en conformité avec les articles de la foi islamique ». Comme il le disait lui-même dans l'un de ses discours, tout en exhortant les Musulmans à s'ouvrir largement à l'étude des sciences modernes, il estimait de son devoir « de défendre, autant qu'il était possible, la religion musulmane et de révéler aux jeunes la splendeur originale de l'Islam ». De ces résolutions devait naître, en 1875, le collège d'Aligarth, qui connut un réel succès et dont le nom est devenu comme le symbole d'un type de culture et d'un état d'esprit.

Dans le domaine politique, l'ambition première de Sir Saiyid eût été de faire de l'Inde une seule nation où l'Islam, l'hindouisme et le christianisme eussent pu collaborer sans heurt, chaque communauté conservant ses croyances propres et toutes travaillant de concert à l'élaboration de la nation. Mais bien vite cependant, devant la montée grandissante du nationalisme hindou, il fut amené à exhorter les Musulmans à renforcer leurs positions communautaires. C'est pour y parvenir que, dans les différents congrés qu'il présida, il exhorta les Musulmans à travailler à l'amélioration de la condition matérielle et morale de leur communauté. C'est avec cette préoccupation aussi qu'il voulut faire de l'urdu une véritable langue scientifique en l'enrichissant par la traduction systématique d'œuvres occidentales, surtout anglaises.

Nous avons précédemment fait allusion aux violentes attaques dont Sir Saiyid fut l'objet de la part de Jamâl al-Dîn al-Afghânî, qui l'accusait d'affaiblir le sentiment religieux, de jeter la discorde parmi les Musulmans et de travailler au renforcement de la domination britannique. Elles ne furent pas les seules et Sir Saiyid dut affronter bien d'autres adversaires encore. Mais son influence fut grande et c'est avec raison que Sir Saiyid a pu être considéré comme le véritable chef de file du modernisme musulman dans l'Inde, et comme le précurseur de ce communautarisme islamique qui devait aboutir à la partition de l'Inde sur une base confessionnelle. Le Pakistan peut le compter parmi ses précurseurs.

Pour Saiyid Ameer Ali (m. 1928), on peut dire que la préoccupation dominante qui se dégage de son œuvre littéraire, écrite en un anglais d'une grande distinction, comme de son action, fut de travailler à relever la condition matérielle et morale de la communauté musulmane de l'Inde, de défendre ses droits en face de la majorité hindoue et de faire son éducation politique [64].

Il est caractéristique aussi de constater que l'un des hommes les plus représentatifs du réformisme musulman dans l'Inde, Sir Muḥammad Iqbâl (m. 1938), tout pénétré qu'il fût de culture occidentale, acquise par de longs séjours en Angleterre et en Allemagne, loin d'être partisan d'une européanisation radicale, pensait trouver les bases de la démocratie véritable dans la forme primitive de la communauté islamique, comme le Prophète et ses quatre premiers califes l'avaient définie, s'insurgeant, comme on a pu le dire, contre le type de démocratie matérialiste prévalant en Occident et s'insurgeant aussi contre le mercantilisme qui donnait naissance à ce type de démocratie quelque peu frelatée [65].

Les Aḥmadîya. — Dans le temps même où le modernisme de Sir Saiyid prenait consistance et étendait son audience, une nouvelle secte se formait, celle des aḥmadîya, qui devait son nom à son fondateur, Mirzâ Ghulâm Aḥmad (m. 1908) [66]. Né vers 1839, dans la petite ville de Qâdiyân, dans le Pandjâb, Ghulâm Aḥmad annonçait publiquement, en mars 1889, qu'il avait reçu de Dieu l'autorisation de se faire prêter serment d'allégeance par ses disciples et, en 1891, déclarait solennellement que l'on devait voir en lui le mahdî des Musulmans et le Messie des Chrétiens. Il exposa ses idées dans de nombreux ouvrages en persan, en arabe et en urdu, qui mériteraient de faire l'objet d'une étude systématique et dont le plus important paraît avoir été son traité sur les enseignements de l'Islam. Ses doctrines, fortement marquées par leurs emprunts au soufisme et au modernisme d'inspiration occidentale, constituent un ensemble fort eclectique, parfois quelque peu déconcertant,

64. Sur Saiyid Ameer Ali (m. 1928), cf. W. CANTWELL SMITH, *EI^2*, I, 455-456.
65. Muḥammad Iqbâl (m. 1938) : M. TITUS, *Indian Islam*, 1930. — W. C. SMITH, *Modern Islam in India*, 1946. — *Le réformisme musulman en Inde*, *op. cit.*, 31-45.
66. Dr. James T. ADDISON, *The Ahmadiya movement and its western propagande*, dans *Harvard Theological Review*, XXII, 1929. — H. A. WALTER, *The Ahmadiyya Movement*, Londres, 1918. — W. CANTWELL SMITH, *EI^2*, 310-312 (avec une abondante bibliographie).

mais d'un spiritualisme et d'un idéalisme qui contribuent à expliquer le succès qu'elles connurent en de nombreux milieux.

A la mort de Mîrzâ Aḥmad en 1908, les aḥmadîya eurent pour chef, avec le titre de *khalîfa*, Maulawî Nûr al-Dîn, dont l'autorité ne paraît pas avoir été, au début tout au moins, contestée, mais dont la mort, en 1914, entraîna un schisme ouvert dans la communauté. Tandis que les aḥmadîya de Qâdiyân continuaient de considérer Mîrzâ Aḥmad comme un véritable prophète, ceux de Lahore, qui constituèrent une minorité, se bornaient à voir en lui un simple réformateur. Il semble aussi que des raisons d'ordre politique aient accentué la cassure, les aḥmadîya de Qâdiyân — les qâdiyânîya — s'accommodant plus aisément de la domination britannique que ceux de Lahore qui n'étaient pas insensibles à l'appel du nationalisme indien.

Mirzâ Maḥmûd Aḥmad (m. 1954) qui prit la direction des aḥmadîya de Qâdiyân, a exposé la doctrine de la secte dans de nombreux ouvrages écrits en anglais. D'autres membres de la communauté ont aussi laissé les œuvres importantes et variées ; la communauté publia encore un certain nombre de périodiques non seulement dans l'Inde et au Pakistan, mais encore en Europe et aux États-Unis. Toute cette abondante littérature mériterait d'être méthodiquement inventoriée et analysée.

La même remarque s'applique au groupe de Lahore, plus réduit en nombre, mais qui déploya une grande activité dans son zèle missionnaire. Son chef, Maulânâ Muḥammad ʿAlî (m. 1951), fut un auteur fécond à qui l'on doit une traduction anglaise du Coran et qui publia, en anglais et en urdu, divers ouvrages sur le Prophète et les enseignements de l'Islam.

La secte des aḥmadîya cependant, aussi bien celle de Qâdiyân que celle de Lahore, a inspiré une abondante littérature polémique qui a eu son écho jusque dans la revue de l'université d'al-Azhar. L'Islam sunnite a été, à leur endroit, fort sévère. On les exclut de la communauté en leur faisant grief de leur prophétologie et de leur christologie ; on les accuse d'attaquer ouvertement les docteurs de la Loi et, parfois aussi, de se faire les complices, voire les agents, de l'impérialisme britannique ou, pour le moins, de préférer les Anglais aux Musulmans. On les tient, tant au spirituel qu'au temporel ,pour tout aussi dangereux que les bahâ'îya, dont le mouvement avait pris son départ en milieu chiite [67].

67. *Nûr al-Islâm*, III, 447-463 et IV, 5-17 et 110-119.

VII. LES MOUVEMENTS DÉRIVÉS DU CHIISME

Le shaikhisme. — Le premier des grands mouvements dérivés du chiisme, dont nous avons vu le vigoureux essor sous les premiers Ilkhâns et sous les Safavides, eut pour fondateur le cheikh Aḥmad al-Aḥsâ'î (m. 1826) — d'où le nom de shaikhisme qui lui fut donné — qui naquit en 1753, à al-Aḥsâ', centre de vieille culture, qui fut longtemps le bastion du qarmatisme. On sait mal dans quelles conditions le cheikh Aḥmad al-Aḥsâ'î reçut sa première formation dans sa ville natale, où le chiisme était resté bien vivant. On sait encore mal dans quelles circonstances il fut amené, encore jeune, à aller parfaire sa formation au cours d'un voyage à Najaf et à Karbalâ, les deux grands lieux saints du chiisme [68].

Le cheikh Aḥmad al-Aḥsâ'î, après avoir vécu quelque temps à Baṣra, se rendit en Perse, en 1806 ; il fit le pèlerinage de Mechhed et, à son retour, s'établir à Yazd, où il se consacra à l'enseignement. Fatḥ ʿAlî Shâh Qâjâr le fit venir à Téhéran et le combla d'honneurs, sans réussir toutefois à le retenir dans cette ville. On le signale ensuite à Kirmânshâh, où il s'installa en 1814, puis à Qazwîn, où il fut vivement pris à partie par les docteurs de la Loi qui lui reprochaient de tomber dans le chiisme extrémiste (*ghulât*), de nier la résurrection des corps, de faire de l'imâm ʿAlî une incarnation (*ḥulûl*) divine et de soutenir que Dieu avait délégué aux imâms (*tafwîḍ*) un pouvoir de création sur le monde.

Le cheikh Aḥmad al-Aḥsâ'î, qui mourait à Médine peu de temps après, en 1826, au cours d'un pèlerinage à la Mekke, a laissé une œuvre théologique considérable dont l'inventaire et l'analyse systématiques sont à peine commencées.

L'école qu'il a fondée, et dont le développement reste fort imparfaitement connu, fut maintenue et développée par son premier successeur, Saiyid Kâẓîm Rashtî (m. 1259/1843), un de ses disciples favoris, dont le rôle, dans la structuration de la doctrine, n'apparaît pas avec netteté.

Muḥammad Karîm Khân Kirmânî (m. 1870), qui fut le deuxième successeur du cheikh Aḥmad al-Aḥsâ'î, appartenait, par son père, à la famille des Qâjâr. L'ensemble de son œuvre, qui fut considérable et reste en grande partie inédite, embrassait toutes les sciences musulmanes, aussi bien la philosophie

68. A. L. M. NICOLAS, *Essais sur le cheikhisme*, Paris, 1910. — A. BAUSANI, *EI²*, I, 314 (sur *Aḥsâ'î*).

et la théosophie, que l'alchimie et les sciences apparentées. C'est durant sa vie, au début du règne de Naṣîr al-Dîn Shâh (1848-1896), que les premiers incidents graves sont signalés entre les partisans du shaikhisme et leurs nombreux adversaires.

L'école shaikhie eut ensuite à sa tête les deux fils de Karîm Khân Kirmânî : le cheikh Ḥâjj Muḥammad Khân Kirmânî (m. 1906) et son frère Zain al-ʿÂbidîn Khân Kirmânî (m. 1942).

Le cinquième successeur d'Aḥmad al-Aḥsâʾî est, de nos jours, le cheikh Abû-l-Qâsîm Khân Ibrâhîmî, né en 1896 et désigné sous le nom de Sarkâr Aghâ, dont l'œuvre, elle aussi fort abondante, apporte des éclaircissements ou des amplifications, sur certains points, à l'imâmologie et à l'eschatologie du shaikhisme.

L'école s'apparente, dans son syncrétisme ésotérique, aux doctrines de Mollâ Ṣadrâ, dont elle paraît être directement sortie, et, au-delà d'elle, à la théosophie de Suhrawardî d'Alep et d'Ibn ʿArabî [69].

Le bâbisme. — C'est du shaikhisme qu'un nouveau mouvement d'inspiration chiite, le bâbisme, se détacha dans la première moitié du XIXe siècle. Son fondateur Saiyid ʿAlî Muḥammad al-Shîrâzî, né à Shîrâz vers 1820, sous le règne de Fatḥ ʿAlî Shâh (m. 1834), rencontra à Karbalâ, où il s'était rendu en pèlerinage, Saiyid Kâẓîm Rashtî (m. 1843) — lequel annonçait, nous dit-on, la venue prochaine de l'imâm attendu. C'est un disciple de Saiyid Rashtî, Mollâ Ḥusain, qui passe pour avoir le premier, en mai 1844, reconnu en ʿAlî Muḥammad al-Shîrâzî le porte-parole autorisé (*bâb*) de l'imâm attendu. C'est, en tout état de cause, en 1844 que l'on fait partir le mouvement du Bâb dont les premiers missionnaires — « les lettres du Vivant » — allèrent porter le message, en dénonçant l'indignité des docteurs de la Loi. Le Bâb qui, au cours d'un pèlerinage à la Mekke, avait confirmé sa mission, était de retour à Shîrâz au printemps de 1845 [70].

Les premiers incidents graves éclatèrent, la même année, quand les bâbistes voulurent imposer une nouvelle formulation de l'appel à la prière, qui eût comporté la reconnaissance de la

69. Cf. Henry Corbin, *Terre céleste et corps de résurrection*, Paris, 1960.
70. A. L. M. Nicolas, *Seyyid Ali Mohammad dit le Bâb*, Paris, 1905. — *Le Béyan arabe, livre sacré du Babysme*, Paris, 1905. — *Le Beyân persan*, Paris, 1911-1914. — E. G. Browne, *Materials for the study of the Babi Religion*, Cambridge, 1918. — A. Bausani, *EI²*, 856-858.

mission du Bâb. Dans un pays où l'imâmisme des duodécimains était la religion officielle, le mouvement qui prenait ainsi naissance ne pouvait manquer d'apparaître comme un mouvement insurrectionnel, susceptible de grouper autour de lui de nombreux mécontentements et de saper les fondements mêmes de la religion et de l'État. Le Bâb fut arrêté dans l'été de 1847 et enfermé dans la forteresse de Mâkhû, en Adharbaijân. Avec Naṣîr al-Dîn Shâh arrivait, d'autre part, au pouvoir, en 1848, un souverain énergique bien décidé à arrêter le développement d'un mouvement d'autant plus redoutable que les bâbistes, qui s'étaient ouvertement désolidarisés de la *sharîʿa*, n'hésitaient pas à recourir à la force pour tenir tête à l'État.

Mollâ Ḥusain, avec un groupe de partisans, résistait aux troupes gouvernementales dans le sanctuaire du cheikh Ṭabarsî, avant d'être massacré en juillet 1849. Une insurrection éclata dans le Fârs, à Nayrûz, où les bâbistes furent soutenus par la population. Une autre sédition, à Zanjân, fut aussi réprimée dans le sang. Sept missionnaires bâbistes furent exécutés à Téhéran. Le Bâb, transféré à Tabrîz pour y être jugé, fut condamné à mort et fusillé le 9 juillet 1850. Le 15 avril 1852 deux bâbistes tentèrent d'assassiner Naṣîr al-Dîn Shâh. Cet attentat déchaîna de nouvelles mesures de répression. L'exécution de la poétesse Qurrat al-ʿAin, l'un des premiers et des plus enthousiastes disciples du Bâb, l'exil des derniers missionnaires, achevèrent de mettre un terme à l'agitation.

Le Bâb laissait une abondante littérature ; une œuvre la domine : le *Bayân*, qui, dans sa double rédaction arabe et persane, donne l'essentiel de la doctrine. Mais bien d'autres œuvres lui sont encore attribuées : des commentaires de diverses sourates coraniques, comme la sourate *Joseph*, la sourate *al-Kauthar* ou la sourate *al-ʿAṣr*, des épitres adressées à des chefs d'État, des gouverneurs de provinces ou des théologiens en renom, sans compter divers autres traités d'allure dogmatique ou polémique. Il serait à souhaiter que puisse être entrepris l'inventaire critique de cette littérature dont l'analyse méthodique serait seule à même de donner la vue appprofondie et détaillée de la doctrine bâbiste et de la situer, avec toute la précision désirable, dans l'histoire du chiisme [71].

Des points importants demeurent encore obscurs dans la doctrine du Bâb. Il est difficile de savoir s'il se considérait seulement comme le *bâb* du XIIe imâm, comme le seul inter-

71. *EI²*, I, 857 et 870.

prète autorisé de la pensée de cet imâm, s'il ne revendiquait pas aussi la qualité de *mahdî*, ou enfin si, considérant que le cycle de la mission prophétique inaugurée par Muḥammad était achevé, il n'entendait pas se présenter lui-même comme l'initiateur d'un nouveau cycle prophétique.

Le Bâb, à plusieurs reprises, annonça qu'il fallait se préparer à accueillir « celui que Dieu allait manifester » et dont la venue semblait prochaine. Il est difficile, là encore, de savoir ce que fut exactement, dans sa pensée, cette attente du Promis auquel le monde devait obéissance dès son apparition. Diverses interprétations demeurent possibles. Peut-être le Bâb entendait-il annoncer, par là, la réapparition du XIIe imâm, la venue d'un nouveau prophète ou d'un nouveau *mahdî* chargé de parfaire le *Bayân*, ou plus simplement la désignation d'un exécuteur testamentaire auquel eût été confiée la garde de la Loi ; peut-être même entendait-il se réserver lui-même la possibilité de modifier son propre message en fonction des nécessités imposées par les circonstances.

Bien des idées qui, depuis de longues générations, avaient cours dans le chiisme et le soufisme extrémistes, se retrouvent dans la doctrine du Bâb. Dieu, inconnaissable dans son essence, est le créateur du monde, et la matière vouée à la destruction et à la mort ; mais, entre ces deux mondes, se trouve le monde de l'esprit, qui constitue la véritable réalité et dont le monde matériel n'est lui-même que l'extériorisation et la manifestation. La croyance à la puissance créatrice de la parole transmise par les prophètes et les imâms se prolongeait par la croyance dans la vertu des lettres composant cette parole, et aussi dans celle de certains nombres. Le recours à l'exégèse allégorique ou symbolique permettait de donner une interprétation messianique à l'eschatologie traditionnelle et de voir, dans les termes qui la décrivent, non point la mort et la résurrection des corps, mais la fin d'un cycle prophétique et le début d'un nouveau cycle, l'abrogation d'une Loi ancienne et l'avènement d'une nouvelle loi.

La Loi (*sharî'a*) que le Bâb apportait aux hommes abolissait, sur bien des points, celle de Muḥammad et la remplaçait par des dispositions nouvelles aussi bien dans le domaine des obligations cultuelles que dans celui des relations sociales. Le culte public était aboli, sauf pour la prière des morts. Le rituel, souvent complexe, de la pureté légale était supprimé, mais les soins de propreté recommandés. Un nouveau calendrier, de dix-neuf mois, chacun de dix-neuf jours, se substituait à l'ancien. La maison du Bâb et les lieux où il avait été emprisonné devenaient des lieux de pèlerinage. La condition de la femme était améliorée. Les peines légales étaient maintenues, mais considérablement allégées. Les boissons fermentées restaient interdites. De même la mendicité, mais toute une série de dispositions prévoyaient des taxes sur le capital et les revenus. Un appel solennel était lancé aux « rois de la terre » pour les inviter à ne pas s'emparer indûment des biens qui appartenaient à Dieu.

Le béhaïsme. — La mort du Bâb, en 1850, ouvrait le problème de sa succession. Elle fut le point de départ d'un nouveau mouvement, le béhaïsme, dont le fondateur, Mîrzâ Ḥusain 'Alî Nûrî, qui portait le surnom de Bahâ' Allâh, avait compté, depuis 1844, parmi les tous premiers disciples du Bâb. Emprisonné, après l'attentat manqué contre Naṣîr al-Dîn Shâh en 1852, Bahâ' Allâh fut ensuite exilé en Irak. Mais son prosélytisme tant à Bagdad, où les autorités ottomanes l'avaient autorisé à résider, qu'au cours du voyage qu'il fit en 1854 dans la région de Sulaimânîya, inquiéta de nouveau le gouvernement persan qui demanda à la Porte son éloignement [72].

Avant de quitter Bagdad, Bahâ' Allâh déclarait solennellement, le 21 avril 1863, dans un jardin des environs de la ville — surnommé depuis lors le jardin de l'Agrément (*riḍwân*) — être celui dont le Bâb avait annoncé la venue et auquel il avait donné mission de parfaire son message.

Cette prétention fut loin de faire l'unanimité des anciens partisans du Bâb. Le demi-frère de Bahâ' Allâh, Mîrzâ Yaḥyâ Nûrî, connu sous le nom de Ṣubḥ al-Azal, « l'Aurore de l'éternité », entendait rester fidèlement attaché à la lettre du *Bayân* et faisait valoir que le Bâb l'avait effectivement désigné pour lui succéder ; ses partisans, les azalîya, restaient cependant minoritaires. Les exilés des deux tendances arrivèrent à Constantinople en avril 1863, et furent ensuite envoyés à Andrinople, où ils commencèrent à s'installer en décembre. C'est à Andrinople que Bahâ' Allâh, reprenant ses déclarations, confirma solennellement sa mission prophétique, envoyant, à l'exemple du Prophète, des lettres à plusieurs souverains pour les exhorter à se rallier à sa cause.

Des incidents, souvent violents, mettant aux prises bahâ'îya

72. A. BAUSANI, in *EI*², I, 938-939 (sur *Bahâ' Allâh*) et II, 943-946 (sur *Bahâ'îs*).

et azalîya, le gouvernement ottoman, en 1868, décida de séparer les deux sectes rivales, envoyant les premiers à Saint-Jean d'Acre, en Palestine, et les seconds à Famagouste, dans l'île de Chypre. C'est à Saint-Jean d'Acre, où il arriva en août 1868, que Bahâ' Allâh, d'abord étroitement surveillé, vécut jusqu'à sa mort le 29 mai 1892, laissant, pour exposer ses idées une œuvre fort abondante que domine un nouveau livre saint, le *Kitâb al-aqdas*, composé de 1871 à 1874.

Bahâ' Allâh eut pour successeur, à la tête de la secte, son fils aîné, 'Abbâs Efendi, surnommé 'Abd al-Bahâ', qui, né à Téhéran en 1844, avait suivi son père dans ses diverses pérégrinations et que la majorité des bahâ'îya reconnurent comme l'interprète autorisé des écrits paternels, en dépit de l'opposition qu'il rencontra de la part de son frère Muḥammad 'Alî [73]. Mis en prison sous le règne de 'Abd al-Ḥamîd, 'Abbâs Efendi fut libéré, après la révolution de 1908, lorsque les jeunes Turcs arrivèrent au pouvoir. Alors commença, pour lui, la période des grands voyages missionnaires qui le conduisirent plus souvent en Europe ou en Amérique qu'en pays musulmans. Nommé, en 1920, par le gouvernement anglais, chevalier de l'Empire britannique, il mourut à Haifa le 28 novembre 1921 et fut enterré auprès du Bâb, dont le corps avait été transferré sur le mont Carmel. Il avait nommé, avant de mourir, son fils aîné Shoghri Efendi (m. 1957) « gardien de la cause de Dieu » ; il laissait plusieurs œuvres importantes, écrites en arabe ou en persan, et dont quelques-unes ont fait l'objet de traductions européennes.

Le mouvement béhaïste possède, comme on l'a fait remarquer, « des doctrines théologiques, philosophiques et sociales, des règles et ordonnances cultuelles plus précises » qu'on ne le croit communément. Le béhaïsme, ajouterions-nous, tout en étant inconciliable avec le chiisme et le sunnisme comme leurs grands docteurs les ont élaborés, garde la marque de ses origines islamiques par sa problématique, sa structuration et parfois même par quelques-unes des solutions qu'il a fait prévaloir [74].

Il fait de Dieu une entité transcendante et inconnaissable et, sans tomber pour autant dans le monisme, admet, à côté de Dieu, avec les *falâsifa*, l'éternité du monde créé. L'essence

73. Sur 'Abd al-Bahâ', cf. S. LEMAITRE, *Une grande figure de l'Unité*, Paris, 1952.

74. On trouvera un excellent exposé de la doctrine béhaiste dans l'article de A. Bausani déjà cité (*EI*², I, 943-946) et que nous avons ici utilisé.

de Dieu, en se manifestant, crée le monde dont on peut ainsi expliquer l'origine sans recourir à la notion de création comme la théologie dogmatique l'a comprise ni à celle d'émanation comme la philosophie avicennienne l'a définie.

Les prophètes, qui sont eux aussi des manifestations divines, sont les intermédiaires nécessaires entre l'homme et Dieu, sans qu'il soit nécessaire, pour justifier leur mission, de voir en eux des incarnations divines, ou de penser qu'un homme puisse, par ses seules facultés, sans une désignation providentielle, se hisser au rang de la prophétie.

Adam a été le premier prophète ; puis viennent les prophètes du Judaïsme et de l'Islam ; Zoroastre est aussi compté au nombre des prophètes. Après Muḥammad vient le Bâb et, enfin, Bahâ' Allâh qui commence un nouveau cycle. Le béhaïsme apparaît ainsi, au sommet de cette prophétologie, comme la révélation qui vient exprimer l'essence de toutes les révélations antérieures et qui apportera au monde d'aujourd'hui la solution de ses problèmes.

Le béhaïsme aboutit à un ensemble de prescriptions destinées à régler la vie de l'individu et de la société et qui, dans la mesure où elles aspirent à devenir effectives, ne peuvent manquer de peser sur la ligne politique de l'État. Sa prétention à l'universalité ne saurait être reniée par les théologies traditionnelles du chiisme ou du sunnisme ; l'Islam, par la voix de ses théologiens, s'est toujours reconnu apte à faire l'unité du genre humain et à lutter contre les particularismes susceptibles de détourner l'homme de la vérité révélée, dont il est le seul dépositaire. De même, à aucun moment, dans le passé, la théologie musulmane n'a condamné la légitimité des disciplines scientifiques, dans la mesure où, se bornant à l'étude du monde créé, elles ne revendiquaient pas une compétence préférentielle pour la connaissance du créateur. On ne peut même pas dire que la volonté de rechercher, dans la religion, une solution aux problèmes sociaux, fût une idée entièrement nouvelle.

Mais les moyens mis en œuvre, par la doctrine béhaïste, pour atteindre ces buts, la conduisaient à une structuration nouvelle de la Loi. Son pacifisme, hautement proclamé, l'amenait à rejeter la doctrine de la guerre sainte et du *fai'* telle que les docteurs de la Loi l'avaient élaborée. Son interconfessionnalisme le conduisait à un pluralisme qui tendait à mettre sur un pied d'égalité les religions et les sectes. Son internationalisme lui inspirait une doctrine de la paix universelle dont on eût jeté les fondements par une éducation commune et que l'on eût

assurée en prévoyant, pour tous les litiges, un arbitrage supranational.

Si, sur certains de ces points, le sunnisme et le chiisme pouvaient, sans trop se faire violence, suivre le béhaïsme, il leur était en revanche impossible d'admettre la structuration allégée de la *sharî'a* que la nouvelle doctrine préconisait. Rejeter tout culte public était incompatible avec un système qui conférait au chef de l'État le devoir et le privilège de diriger la prière du vendredi et la prière des deux fêtes. Les dispositions nouvelles prévues pour le mariage ou les successions heurtaient les idées ordinairement admises. Mais là encore, tout en rompant avec les doctrines que les docteurs de la Loi avaient élaborées, le béhaïsme gardait plus de points de contact avec la religion mère dont il était sorti que les violentes attaques dont il fut l'objet pourraient le faire penser. En tout état de cause cependant, le sunnisme et le chiisme le rejetèrent, comme incompatible avec les données positives de leur propre message [75].

VIII. LE LAÏCISME ET LES RÉSISTANCES DU RÉFORMISME

Le laïcisme kémaliste. — L'idée de faire gérer les affaires de ce monde, partiellement tout au moins, en dehors des règles édictées par la Loi révélée, ou en dehors des avis des dépositaires de cette Loi, est une idée que la doctrine traditionnelle elle-même n'ignore pas. En dehors de ce qui est ordonné et interdit, s'étend le vaste domaine du licite, où l'homme est le maître, au moins apparent, de ses décisions et de ses actes.

La Loi religieuse, d'autre part, n'a jamais réglementé en fait, dans leur totalité, la vie des individus et celle des États. Les souverains musulmans n'ont jamais hésité à recourir, par la voie de décrets ou d'ordonnances (*marsûm* ; *qânûn*), à une véritable législation, dont les dispositions étaient admises dans la mesure où elles n'allaient pas contre les interdictions formelles de la religion et pouvaient se justifier par les nécessités du moment.

L'absence, dans la société musulmane, d'un véritable clergé, et la possibilité, pour tout membre de la communauté, d'ordonner le bien et d'interdire le mal, à la condition de disposer de l'instruction nécessaire, concouraient à faire de l'Islam la plus laïque des religions.

75. La littérature hostile aux béhaïsme, fort abondante en arabe, mériterait de faire l'objet d'une recension systématique.

C'est tardivement cependant, que le laïcisme, en tant que doctrine, a vu le jour dans le monde musulman. Il a commencé à prendre corps, dans le courant du XIXe siècle, dans les pays passés sous la domination ou l'influence de l'Occident, quand les institutions traditionnelles furent amenées à se renouveler profondément : non seulement l'enseignement, la condition de la femme ou l'organisation juridique, mais aussi la vie économique et, pour finir, la structure de l'État et la nouvelle formulation des idéologies politiques.

C'est cependant au lendemain de la première guerre mondiale que le laïcisme, préparé par l'idéologie de l'Union et Progrès, fit irruption, dans la conscience musulmane, non sans une certaine brutalité, avec les réformes auxquelles Muṣṭafâ Kemâl Ataturk a attaché son nom [76]. Comme les réformes de la période des *tanẓîmât*, l'avènement du laïcisme, en tant que doctrine gouvernementale, est liée, dans l'histoire de la Turquie contemporaine, à une crise d'une extrême gravité. Élu le 23 avril 1920 par la première Grande Assemblée Nationale réunie à Ankara, Muṣṭafâ Kemâl menait une lutte libératrice contre le gouvernement d'Istanbul et contre les Alliés. Lausanne, le 23 juillet 1923, réparait l'humiliation de Sèvres et déjà, sur le plan intérieur, la réorganisation des institutions politiques avait pris son départ.

Le califat fut, comme il se devait, la première victime du nouveau régime, qui ne procéda cependant que par étapes à la liquidation d'une institution que le parti d'Union et Progrès avait jadis espéré pouvoir conserver en la reformant profondément. Le sultan-calife Wâḥid al-Dîn, qui était resté à Constantinople, menacé d'être mis en accusation pour haute trahison par la Grande Assemblée Nationale, quitta la Turquie le 17 novembre 1922. Le gouvernement d'Ankara le déclara déchu et le remplaça par le prince 'Abd al-Majîd. Le 1er septembre 1922, la Grande Assemblée Nationale votait la suppression du sultanat et, le 3 mars 1924, abolissait à son tour le califat. Ainsi disparaissait une institution, déjà privée de sa substance, qui avait été impuissante, depuis de longs siècles, à grouper tous les Musulmans sous une direction unique et qui était souvent devenue une cause de dissensions.

Les mesures qui suivaient, tout en se défendant de toucher à la religion, n'en portaient pas moins un coup sévère aux

76. R. MANTRAN, *EI²*, 756-757 (sur *Atatürk*). — J. DENY et R. MARCHAND, *Petit manuel de la Turquie nouvelle*, Paris, 1932.

institutions traditionnelles et laissaient peser un doute sur la nature exacte des intentions qui les inspiraient. Un code civil suisse était adopté. Les confréries religieuses étaient abolies et interdiction faite de porter, en public, des vêtements religieux. L'adoption du calendrier grégorien et la fixation du repos hebdomadaire le dimanche constituaient, à eux seuls, toute une révolution. L'enseignement religieux de type traditionnel était remplacé par un enseignement moderne et neutre. Bien plus profond encore s'avérait l'abandon de l'alphabet arabe pour l'alphabet latin ; la réforme, qui présentait des avantages évidents sur le plan technique, était de nature, en coupant les nouvelles générations de leur patrimoine traditionnel, à les rendre plus facilement accessibles à l'éducation dispensée par l'État. L'idéal traditionnel, essentiellement fondé sur l'Islam, faisait place à des idéologies nouvelles qui allaient chercher le meilleur de leur force dans le nationalisme. Les oppositions qui se firent jour furent brisées et présentées comme réactionnaires ou obscurantistes.

Le laïcisme kémaliste fut, non seulement pour l'histoire intérieure de la Turquie, mais pour l'ensemble du monde musulman, un fait considérable. Il est difficile de ne pas voir son influence dans les différentes réformes qui, depuis une quarantaine d'années, ont été introduites, dans tous les pays, avec des formulations diverses et à des degrés variables, pour développer un enseignement de type occidental, améliorer la condition de la femme, séculariser ou réorganiser les waqfs ou commencer de toucher au régime successoral. C'est encore à l'exemple du kémalisme que l'idée s'est de plus en plus répandue que l'État devait se séparer de la religion et que l'on a pu assister à cette floraison d'idéologies nationalistes qui vont chercher, dans la race, la langue ou la volonté nationale, des principes d'union, dont l'extrême diversité du monde musulman et aussi les fragmentations administratives héritées de l'ère coloniale rendent l'élaboration et le succès souvent fort incertains [77].

Mais il y a plus encore. Le laïcisme, auquel se joignait une influence du criticisme historique occidental, a souvent amené les Musulmans, et parfois même des docteurs de la Loi, à s'interroger, avec une sincérité que rien n'autorise à mettre en doute, sur les conditions dans lesquelles l'idéal islamique traditionnel

77. Les transformations du droit musulman dans le monde contemporain ont déjà fait l'objet d'une abondante littérature. — Voir en particulier, *Islamic Law*, 100-111 et 252-260.

s'était lui-même constitué et imposé. L'exemple le plus significatif de ce nouvel état d'esprit est fourni par le brillant essai que publia, en 1925, en pleine crise du califat, le cheikh 'Alî 'Abd al-Râziq sur l'Islam et les fondements de la souveraineté.

L'auteur soutenait cette thèse que la religion musulmane n'avait rien à voir avec la forme de l'État et que le choix, par les croyants, du gouvernement auquel ils entendaient être soumis, dépendait uniquement, en définitive, de leur libre décision. Mais, pour défendre et faire prévaloir cette thèse, c'était toute la structure historico-doctrinale de l'Islam qu'il fallait remettre en cause : le sens qu'il importait de donner à la vie du Prophète, la légitimité des quatre premiers califes, et, finalement, la légitimité même des fondements sur lesquels reposait toute la doctrine musulmane, le Coran, le hadîth, le consensus de la communauté et le raisonnement analogique [78].

Le réformisme conservateur de Rashîd Riḍâ. — La menace du radicalisme laïcisant, dont les réformes turques avaient consacré le succès et qui n'était pas sans exercer sa séduction sur quelques partis politiques ou quelques hommes d'État, eut pour conséquence d'entraîner un raidissement et un durcissement de la tradition réformiste. Bien caractéristique apparaît, à cet égard, l'orientation que tendait à prendre le *Manâr*, que Rashîd Riḍâ avait fondé au Caire en 1898.

Déjà, Rashîd Riḍâ s'était heurté, avant la guerre, aux débuts du laïcisme turc. Après la révolution jeune-turque de 1908, il s'était rendu à Constantinople pour essayer de convaincre le parti de l'Union et Progrès de la nécessité d'organiser, à Constantinople, un séminaire de direction de conscience et de propagande qui eût essaimé dans tous les pays musulmans. Le voyage fut un échec. Rashîd Riḍâ rentrait convaincu de l'impossibilité de trouver un terrain d'entente avec un mouvement dont il dénonçait l'athéisme et le racisme. Un voyage dans l'Inde fut plus heureux et, le 3 mars 1912, il ouvrait, dans l'île de Roḍa, son séminaire, qui ne put tenir ses promesses et dont la guerre, au demeurant, arrêta les activités [79].

Le conflit se fit plus vif lorsque s'ouvrit la crise du califat. Rashîd Riḍâ composa alors toute une série d'articles, réunis en volume, pour défendre le califat et proposer diverses for-

78. L'*Islâm wa uṣûl al-ḥukm* a été traduit par Léon Bercher, *REI*, 1933. — L'ouvrage a soulevé un nombre considérable de réfutations dont il serait intéressant de faire l'inventaire et l'analyse.

79. Cf. L. Jomier, *Le commentaire du Manâr*, Paris, 1954 (où l'on trouvera une biographie de Rashîd Riḍâ).

mules de restauration, sans nourrir, semble-t-il, beaucoup d'illusions sur l'efficacité des solutions envisagées. L'idée centrale de la réforme consisait en la formation, dans chaque pays musulman, d'un tiers parti réformiste, hostile, tout à la fois, aux conservateurs qui restaient attachés aux écoles constituées, et aux partisans d'une occidentalisation systématique qui, désespérant de leur patrimoine religieux et culturel, allaient se mettre à l'école de l'étranger, parfois même à son service. Le calife, à la manière d'un grand *mujtahid*, eût été le guide suprême (*murshid*) de tous ces partis, qui, dans leurs pays respectifs, eussent travailler à la libération nationale, tout en conservant, très vif, le sens de la solidarité communautaire.

De plus en plus, d'autre part, Rashîd Riḍâ se rapprochait du wahhâbisme, dont il défendait l'idéologie et la politique hejazienne. Ses positions, par la suite, furent moins celles d'un réformateur que d'un apologiste de l'Islam traditionnel dont il réactualisait les valeurs. Quand il mourait, le 24 août 1935, il laissait une œuvre considérable, non seulement celle d'un doctrinaire attentif à la réalité quotidienne, mais aussi d'un théologien fort averti et d'un érudit infatigable. Bien qu'il se fût placé sous le patronage d'al-Afghânî et qu'il se fût toujours présenté comme le disciple favori de 'Abduh, c'est dans un sens plus conservateur qu'il orienta, pour sa part, le réformisme, et dans un esprit d'hostilité fort vive à l'endroit des confréries et de leurs innovations. Avec lui aussi l'idée arabe avait trouvé un de ses premiers grands défenseurs [80].

Bien d'autres mouvements virent le jour, entre les deux guerres mondiales, dans le but de lutter contre l'influence étrangère et de renouer avec les grandes traditions communautaires. En Égypte, dont la vocation arabo-musulmane s'affirmait de plus en plus fortement, renforcée par l'université d'al-Azhar, était fondée, en 1927, pour répondre à l'action des missionnaires chrétiens, l'Association des Jeunes musulmans, vaste patronage, qui connut ses heures de succès, destiné à donner à la jeunesse des villes et des campagnes un complément de formation musulmane conforme à l'idéal réformiste. Mais plusieurs autres organisations se signalèrent alors par leur activité missionnaire, pénétrant dans les classes populaires plus profondément qu'on aurait pu le croire au premier abord [81].

80. Notre traduction annotée de cet ouvrage sous le titre : *Le califat dans la doctrine de Rashîd Riḍâ, PIFD*, 1938.
81. Sur l'université d'al-Azhar, cf. l'important article de J. JOMIER, *EI²*, I, 837-844.

L'influence égyptienne, tant celle du nationalisme que du *Manâr*, se fit sentir sur les premiers partis réformistes qui se constituaient en Afrique du Nord. Les *'ulamâ'* réformistes d'Algérie, entre les deux guerres, contribuèrent pour une bonne part à l'éveil, dans ce pays, d'un sentiment national qui entendait être, en même temps, arabe et musulman par ses options de foi et sa culture. Le plan de réformes marocaines qui fut présenté le 1er décembre 1934, aux autorités franco-marocaines, et qui a véritablement marqué l'entrée en scène du nationalisme marocain, faisait très grande la part aux revendications islamiques [82]. Ces deux exemples, à eux seuls, montraient déjà combien il pouvait être factice de vouloir chercher, dans un cloisonnement administratif imposé, une solution aux problèmes et aux aspirations qui, partout, agitaient le monde de l'Islam.

L'association des Frères Musulmans. — Mais l'association de beaucoup la plus importante fut celle des Frères Musulmans : véritable confrérie religieuse et politique, qui entendait mettre au service de l'Islam, sous la direction d'un guide suprême (*murshid*), tout un réseau d'organisations et qui ne peut manquer de faire songer aux confréries qui, si souvent, dans le passé, avaient frayé la voie à de longues dynasties et à de puissants États.

Le fondateur de cette association fut un modeste instituteur de province, Ḥasan al-Bannâ (m. 1949), qui acheva sa formation à Dâr al-'ulûm au Caire mais qui, en définitive, apparaît plus sous les traits d'un soufi, enflammé par sa volonté d'une réforme morale de la communauté, que sous ceux d'un théologien initié à toutes les subtilités du *kalâm*, ou d'un fondamentaliste (*uṣûlî*) du droit rompu à la casuistique des théoriciens du *fiqh* [83].

Orateur éloquent, prédicateur passionné, écrivain clair, précis et direct, Ḥasan al-Bannâ fit porter son effort missionnaire sur toutes les classes de la population. Il fondait le premier noyau de l'association en mars 1928, à Ismâ'îlîya, sur le

82. *Essai*, 538, note 1.
83. On pourra consulter, sur les Frères Musulmans, les études suivantes : J. HEYWORTH-DUNNE, *Religious and Political Trends in Modern Egypt*, Washington, 1950. — Francis BERTHIER, *L'idéologie politique des Frères Musulmans*, dans *Orient*, 1958 (4e trimestre, 43-57). — Christiana Phelps HARRIS, *Nationalism and Revolution in Egypt*, Londres, 1964. — Voir aussi en arabe : ISḤÂQ MÛSÂ AL-ḤUSAINÎ, *Al-Ikhwân al-muslimûn*, Beyrouth, 1955.

canal de Suez, et l'association elle-même voyait officiellement le jour au Caire le 11 avril 1929. En 1933, il venait s'installer au Caire, et en 1936, l'année où mourait le roi Fouâd — qui avait tant fait pour la renaissance de l'Égypte contemporaine — il abandonnait ses fonctions d'instituteur pour se consacrer tout entier à la nouvelle association. Le 5 mars 1936 paraissait le premier exemplaire du journal de la confrérie. Il appartiendra aux historiens de demain de rechercher, en toute sérénité, ce que fut exactement le rôle de l'association dans la vie agitée de l'Égypte d'après guerre, comme aussi d'essayer de tirer au clair les conditions dans lesquelles le fondateur de la confrérie connut une fin tragique le 12 février 1949.

La confrérie cependant ne disparut pas avec la mort de son fondateur. Dès 1950 un certain nombre de Frères, qui avaient été arrêtés, furent relâchés et la direction de l'association revint à un nouveau guide, al-Hudaibî, dont un des principaux collaborateurs fut ʿAbd al-Qâdîr ʿÛda — tous deux juges dans les tribunaux nationaux. Il sera, là encore, impossible d'écrire, demain, l'histoire de la fin de la monarchie en Égypte, et à partir du 23 juillet 1952, celle des débuts du régime militaire, sans essayer de tirer au clair ce que fut le rôle exact de l'association dont l'activité cessa en 1954.

Un travail non moins important, dans le cadre de cette recherche, sera de dresser l'inventaire de l'abondante littérature que les Frères Musulmans inspirèrent — inventaire dont l'absence s'ajoute aux nombreuses lacunes de nos études.

C'est, de toute évidence, des idées de Ḥasan al-Bannâ qu'il conviendra de partir pour comprendre l'idéologie de l'association. Lui-même a pris la peine de les exposer dans une série de petites brochures destinées, tant par leur format que par leur brièveté, à constituer autant de tracts faciles à colporter et à répandre. On peut citer, parmi les plus significatives, sa profession de foi, *al-ʿAqâ'id*, restée inachevée, une autre petite brochure, qui semble avoir été écrite pendant la deuxième guerre, *Entre Hier et Aujourd'hui*, enfin le manifeste qu'il adressa, sous le titre de *Vers la lumière*, à de nombreuses personnalités politiques ou religieuses en Égypte et dans le monde, en 1947 [84].

Mais bien d'autres ouvrages ont vu aussi le jour, comme ceux que l'on doit à ʿAbd al-Qâdir ʿÛda et à Muḥammad Quṭb sur

84. Les *ʿAqâ'id* ont été éditées au Caire en 1367/1948.

les institutions politiques ou la morale économique de l'Islam. Il faudra attendre que toute cette littérature ait pu être systématiquement inventoriée et analysée pour que l'on puisse connaître, dans le détail, l'évolution et les variations intérieures de la confrérie et aussi dégager les circonstances exactes de sa naissance et de son développement.

La doctrine des Frères musulmans : son sens et sa portée. — Tout en s'apparentant à celle d'al-Afghânî, la doctrine des Frères s'affirme, dans l'histoire du réformisme musulman contemporain, avec une indéniable personnalité. C'est sur une structuration bien différente des *credo* traditionnels que Ḥasan al-Bannâ expose sa propre profession de foi. C'est ainsi qu'il distingue, dans ses *ʿAqâ'id*, quatre grandes sections. La théodicée proprement dite (*ilâhîyât*) reprend les problèmes concernant les attributs, les noms et les actes de Dieu ; la prophétologie (*nubûwât*) doit être consacrée à l'étude des différents prophètes, de leur infaillibilité et impeccabilité (*ʿiṣma*) comme à celle des livres qu'ils ont révélés ; la section réservée aux « réalités spirituelles » (*rûḥânîyât*) doit définir les croyances concernant les anges, les génies et l'âme (*rûḥ*) ; la quatrième section enfin, celle des « données scripturaires » (*samʿîyât*), doit aborder, dans le cadre de la révélation, l'examen des croyances relatives à « la vie intermédiaire » (*barzakhîya*), au châtiment de la tombe, à la résurrection, au jugement dernier et à la rétribution finale.

La profession de foi de Ḥasan al-Bannâ, incomplète sous la forme qui nous en a été transmise, après avoir annoncé ces quatre grandes sections, ne traite que de la première. Mais les développements qu'elle lui consacre témoignent de la volonté évidente de dépasser les oppositions traditionnelles et de convier tous les Musulmans, au-delà de leurs divisions dogmatiques et de leurs querelles d'un autre âge, à un vaste rassemblement communautaire face à de nouveaux périls. Lui-même se dit partisan de la doctrine des Anciens (*salaf*), mais il ne condamne à aucun moment celle des modernes (*khalaf*) et n'hésite pas à citer, à l'occasion, Ghazâlî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, voire même un philosophe non-musulman. On ne le voit pas non plus annoncer, parmi les sections constitutives du *credo*, les développements consacrés, dans les professions de foi traditionnelles, aux problèmes concernant les Compagnons, les quatre premiers califes ou les conditions de l'imâmat. Tout se passe comme si ce silence délibéré procédait de la volonté

d'amener les Musulmans, qu'ils appartiennent au chiisme, au khârijisme, au mu'tazilisme ou au sunnisme, à oublier ce qui, dans le passé, fut la cause de tant de discordes pour faire converger toutes leurs énergies, enfin unies, vers des tâches plus urgentes. La théologie spéculative proprement dite s'incline devant les impératifs de la morale et de la politique.

La tâche qui incombe de nos jours aux Musulmans, comme al-Bannâ nous l'expose dans son manifeste d'*Hier à aujourd'hui*, est double. Il s'agit, d'une part, de libérer, et de libérer intégralement, les pays musulmans de la domination étrangère qui continue de peser sur eux. L'Afrique du Nord gémit sous la domination française ou espagnole. Les Italiens ont fait de la Libye une colonie où les indigènes musulmans ont été traités avec une impitoyable dureté. L'Égypte et le Soudan constituent toujours un véritable protectorat britannique. L'Angleterre a vendu la Palestine au nationalisme juif. La Syrie est une colonie française, l'Irak une colonie anglaise. Le Hedjaz s'accroche à de fallacieux accords. Le Yémen a un régime sans consistance et vit sous la perpétuelle menace d'interventions étrangères. L'Iran et l'Afghanistan font toujours l'objet des convoitises des deux grands empires qui se les disputent. Le Turkestan et les contrées voisines sont une colonie russe et subissent, de la part du bolchevisme, le plus inhumain des traitements. Les Musulmans de la diaspora enfin n'ont aucun État indépendant et puissant dont l'Islam serait la religion et auquel ils pourraient demander aide et protection [85].

La deuxième grande tâche sera ensuite de reconstruire, dans la patrie musulmane (*waṭan islâmî*) ainsi retrouvée et inaliénable, un État véritablement indépendant qui puisse se libérer des influences occidentales dissolvantes et avilissantes pour revenir à l'esprit de l'Islam comme Dieu et son Prophète l'ont défini et garantir les droits fondamentaux de la personne humaine. Le système ainsi envisagé se veut, tout à la fois, traditionaliste et progressiste ; les principes généraux fixés par le Coran et la Sunna et définis dans leur finalité, doivent, pour passer dans les institutions, s'adapter constamment à des situations de fait nouvelles et imprévisibles.

Cet État, pluraliste ou unitaire, n'est pas, à proprement parler, un État théocratique, bien que sa vértiable et seule constitution permanente soit le Coran. C'est, si l'on peut dire, une

85. *Min al-ams ilâ al-yaum*, Le Caire, s. d., 14-15.

république califienne, où l'on demandera au chef de l'État, librement choisi par les membres de la communauté, les qualités que les traités sunnites de droit public exigent du calife à l'exclusion du lignage quraishite. Autoritaire, la république califienne n'est pas un État dictatorial, mais un État communautaire et coopératif où gouvernants et gouvernés, liés par une même fidélité au Coran, se doivent de travailler de concert à de mêmes fins communes. Si c'est un devoir, pour les détenteurs de l'autorité, de recourir à la consultation, c'en est un, pour leurs administrés, d'exprimer, sous la forme de « bons conseils », leurs sentiments personnels en vue du bien commun, comme aussi « d'ordonner le bien et d'interdire le mal ».

L'Islam, nous dit-on, garantit aux hommes la propriété des biens dont ils peuvent disposer, mais dans les limites tracées par la Loi révélée. Dieu est en définitive le seul propriétaire des biens dont ses serviteurs doivent user dans un esprit de juste mesure, sans avarice ni prodigalité, contraints par l'État, s'il le faut, à restituer aux déshérités la part qui leur revient sur le patrimoine communautaire et qui leur permettra de vouer à Dieu le service qu'on Lui doit. L'État donc, comme les Frères le comprennent, n'est pas un État soumis à la dictature marxiste, ni un État capitaliste fondé sur la recherche du profit de l'argent (*ribâ*), mais un État socialiste, où le riche est l'ami et l'associé du pauvre. Soucieux d'assurer le bien-être matériel de tous ses membres et de se doter aussi des éléments de puissance indispensables à sa sécurité, cet État musulman et socialiste, comme les Frères le comprennent, ne doit pas faire de ses biens et de sa puissance la fin dernière de son action. Soumis à l'éthique que le Coran et la Sunna lui dictent, animé avant tout d'un idéal de paix et de réconciliation, il exige, de tous ceux qui le composent, une volonté d'abnégation et de pureté morale dont seul l'Islam, en revenant à ses sources, peut donner l'exemple salvateur dans un monde de plus en plus envahi par le matérialisme et le mercantilisme.

Changement et continuité. — Ce n'est pas cependant dans l'idéalisme militant des Frères Musulmans, dont les utopies ou les défaillances dressèrent, contre la confrérie, un grand nombre d'adversaires, ni dans un réformisme à la manière de Rashîd Riḍâ, jugé beaucoup trop conservateur, que le monde musulman a, dans les dernières décades, recherché sa voie. Mais ce n'est pas non plus à l'école du radicalisme laïciste,

comme le kémalisme l'avait défini, qu'il s'est résolument mis, ni à celle d'une occidentalisation totale et systématique qui n'aurait de sens que s'il travaillait à vouloir ignorer son propre passé. En Turquie même, dès la mort d'Ataturk, en novembre 1938, s'est esquissée une atténuation de la rigueur du système mis en place et la réhabilitation progressive de l'Islam, ainsi commencée, s'est épanouie plus vigoureusement au lendemain de la deuxième guerre mondiale. L'Égypte aussi, après la disparition des grands partis parlementaires et des Frères musulmans, n'a, à aucun moment, rompu avec l'Islam. Les tentatives faites, çà et là, pour assouplir les institutions traditionnelles subsistantes se sont plus souvent apparentées à un réformisme de type moderniste qu'à une volonté de laïcisme intégral ; et tel ou tel régime qui entend interdire toute ingérence du religieux dans le temporel ne peut lui-même se maintenir qu'en tolérant et en ravivant les confessionnalismes minoritaires. Une séparation définitive et totale entre la religion et l'État paraît même encore si difficile à acclimater ouvertement que bien rares sont les constitutions contemporaines qui, sous une forme ou sous une autre, ont jeté par dessus bord toute référence à la tradition.

Quelle que soit l'attitude des nouvelles nations musulmanes, récemment émancipées, à l'égard de leur passé, qu'elles veuillent s'en inspirer, s'en glorifier ou apprendre à se dispenser de ses leçons, qu'elles veuillent y trouver un encouragement pour se replier sur elle-mêmess ou, au contraire, dégager la part qu'elles prirent, grâce à lui, dans l'élaboration du patrimoine commun des hommes d'aujourd'hui, elles ne sauraient manquer d'y recourir et devront même consacrer à son étude une part grandissante. L'influence des idées occidentales et la réorganisation, sur de nouveaux modèles, des formes d'enseignement n'ont pas exclu des programmes l'étude des littératures nationales qui peuvent difficilement se comprendre si l'on fait abstraction des réalités religieuses qui les sous-tendent. Les vieilles professions de foi restent toujours valables et, disposant aujourd'hui de moyens techniques de publication et de diffusion beaucoup plus grands, ne manquent pas de faire sentir leur action sur le comportement des diverses communautés qui subsistent dans le sein de l'Islam. La littérature chiite connaît, de nos jours, une étonnante résurgence et l'intérêt croissant qu'à connu l'étude du hadîth, du *kalâm*, de la *falsafa* ou du soufisme témoigne de la présence toujours active de ces grandes disciplines. Aucune formulation nouvelle, si novatrice soit-elle, ne peut faire abstraction du legs de la tradition ni ignorer l'effort des grands docteurs que l'on apprend à redécouvrir et, peu à peu, à mieux connaître. Les grands problèmes d'ordre doctrinal restent toujours d'actualité et, par excellence, en tout premier lieu, celui des voies et, par suite, de la définition même de l'Islam.

CONCLUSION

DIVERGENCES ET CONVERGENCES

I. LES VOIES DE L'ISLAM

Les sources objectives de l'Islam. — L'Islam est essentiellement, pour ceux qui le professent, la soumission (*taslîm*) à Dieu et l'imitation (*taqlîd*) du Prophète Muḥammad, ainsi que le proclame la profession de foi (*shahâda*) qui fait entrer dans la communauté des croyants : « Il n'y a d'autre Dieu que Dieu et Muḥammad est l'envoyé de Dieu ». Il consiste, en d'autres termes, dans l'acceptation totale du Coran, que Dieu a fait « descendre » à son Prophète, et dans la Sunna de ce Prophète, c'est-à-dire dans son comportement comme le révèlent ses paroles et ses actes. Le Coran et la Sunna constituent ainsi les fondements par excellence, les textes (*naṣṣ*) de base sur lesquels est censé s'élever l'édifice majestueux des doctrines que les théologiens ont construites.

Le Coran est, dans toutes les sectes et toutes les écoles, le texte établi par la Vulgate de ʿUthmân, qui a fini par s'imposer, bien que la consistance des réactions auxquelles elle se heurta reste difficile à apprécier. Nous avons fait allusion à la résistance de ʿAbd Allâh b. Masʿûd qui préférait sa propre recension à celle de ʿUthmân, et au procès d'Ibn Shannabûdh, accusé d'avoir enseigné publiquement les recensions d'Ibn Masʿûd, de ʿAlî et de Ubaiy. Les sept lectures coraniques dont la primauté, depuis lors, finit par l'emporter, présentent des divergences relativement peu importantes. Mais on voit mal au nom de quel critère il serait possible d'écarter, à supposer qu'on puisse les retrouver, les recensions d'Ibn Masʿûd, de ʿAlî, d'Ubaiy ou de ʿAbd Allâh b. ʿAbbâs. Il est toutefois permis de penser, quand on sait avec quelle vigilance les traditions hostiles aux trois premiers califes ont transmis la liste de leurs défaillances, que les variantes contenues dans ces recensions n'eussent pas manqué de nous être transmises si elles avaient

permis, à ses adversaires, d'accuser valablement 'Uthmân d'avoir altéré le texte coranique [1].

La notion de Sunna pose, elle aussi, des problèmes fort délicats. Dans la définition qui a prévalu, elle englobe l'ensemble des paroles du Prophète, de ses actes et de ses ratifications de fait. Mais deux tendances se sont affrontées, au cours de l'histoire, pour savoir s'il convenait de limiter au Prophète le privilège de la Sunna ou de l'étendre à d'autres autorités. Dans le chiisme de type imâmite, la Sunna du Prophète se prolonge par celle des imâms impeccables et infaillibles qui, non seulement ont transmis avec fidélité les traditions du Prophète, mais ont aussi instauré, par leurs dits et leurs actes, un exemple à imiter. Le hanbalisme, de son côté, prolonge la Sunna du Prophète par celle des quatre premiers califes : « Suivez, dit le Prophète dans sa *khuṭba* du pèlerinage de l'Adieu, ma Sunna et celle des califes Râdhidûn qui viendront après moi. Tenez-vous y fermement. Accrochez-vous à la Sunna. Méfiez-vous des innovations car toute innovation est un égarement. » Le khârijisme, pour sa part, ne veut reconnaître que la sunna des deux cheikhs, Abû Bakr et 'Umar, dont il proclame l'éminente prééminence [2].

Le problème des rapports du Coran et de la Sunna a été fort discuté. Il s'est parfois trouvé des théologiens pour aller jusqu'à soutenir que la Sunna l'emportait sur le Coran. Telle fut l'opinion défendue pour un traditionniste d'époque omeyyade — le plus important après Zuhrî, dit-on parfois — Yaḥyâ b. Abî Kathîr (m. vers 132 h.). Un de ses contemporains, Ḥassân b. 'Aṭîya, tenu lui aussi en grande estime, enseignait que la Sunna avait la même origine que le Coran, que l'archange Gabriel la révélait au Prophète comme il lui révélait le Coran. Barbahârî, protestant contre l'importance parfois excessive donnée au Coran, faisait remarquer que c'est uniquement par la tradition que l'on pouvait connaître le texte révélé et toutes les dispositions religieuses concernant la vie de l'homme en ce monde et dans l'autre. Abû Ḥafṣ al-'Ukbarî enseignait que la Sunna avait été édictée par le Prophète en vertu d'un ordre de Dieu. L'opinion qui a prévalu est que la Sunna explicite,

1. R. Blachère a fait précéder sa traduction du Coran (Paris, 1949-1951), d'une introduction sur l'histoire du texte coranique à laquelle on pourra se reporter.

2. Cf. A. J. Wensinck, *EI*, IV, 581-583. Sur la sunna des quatre premiers califes constitue une *ḥujja*, et non un *ijmâ'*. — *Rauḍa*, I, 355-356. — *Ibn Baṭṭa*, note 155. — *Essai*, 238. — *MS*, III, 204-206.

commente et complète le Coran, mais qu'un hadîth ne saurait abroger un verset coranique [3].

La critique musulmane du hadîth a établi une distinction entre les traditions transmises par *tawâtur*, par une diversité de rapporteurs telle qu'une imposture ou une erreur sont à exclure, les traditions isolées (*akhbâr âḥâd*), qui remontent à un seul rapporteur initial, enfin les traditions transmises par commune renommée (*mustafîḍa*). Les traditions isolées furent lentes à s'imposer, ne commençant véritablement à acquérir droit de cité qu'à partir de Shâfi'î, bien que ce soit sur elles, fait remarquer Abû Manṣûr al-Baghdâdî, « que repose la majeure partie des statuts légaux tels que le *fiqh* les définit, aussi bien dans le domaine des pratiques cultuelles que dans celui du licite et de l'illicite ou des relations sociales ».

« Les traditions transmises par commune renommée, ajoute le même auteur, servent de fondements à un grand nombre de points du dogme et de la Loi : ainsi tout ce qui concerne l'eschatologie, l'intercession, la vasque, les balances du jugement, le châtiment de la tombe et, si l'on passe au *fiqh*, tout ce qui concerne les échelons d'imposition de la *zakât*, les peines frappant la consommation des boissons fermentées, la friction des chaussures ou la lapidation du fornicateur » [4]. Tel n'est point cependant l'avis d'Ibn Taimîya qui estime, pour sa part, que toutes ces traditions, servant de fondements à des points essentiels du dogme et de la loi, ont été transmises par *tawâtur* et jouissent du degré de certitude lié à ce mode de transmission. Le chiisme a tenté d'obvier à la difficulté en ne donnant droit de cité qu'aux traditions transmises par ses imâms, impeccables et infaillibles, et, après eux, par leurs fidèles partisans.

La notion d'ijmâ'. — Le sunnisme est souvent défini comme une doctrine d'*ijmâ'*, de consensus communautaire, par opposition au chiisme où l'on pourrait voir, essentiellement, une doctrine d'autorité caractérisée par une soumissions pleine et entière à l'imâm impeccable et infaillible. « Ma communauté, dit le Prophète dans un hadîth célèbre, ne saurait tomber d'accord sur une erreur. » Mais là encore les divergences d'interprétation sont telles qu'elles dessinent, à l'intérieur des écoles, des lignes de clivage plus profondes qu'on pourrait le croire

3. *Ibn Baṭṭa*, 32-33.

4. *Farq*, 313-314. — *MRM*, V, 21. — *MS*, II, 103 — *Droit public*, 102.

au premier abord. Les hanbalites et les ẓâhirites, soucieux d'asseoir leurs doctrines sur des données objectives, soutiennent que le véritable *ijmâ'*, susceptible de fonder une prescription religieuse, est uniquement celui des Compagnons et de leurs successeurs immédiats, le consensus communautaire devenant ainsi une unanimité faite autour d'un texte du Coran ou d'un hadîth [5].

D'aucuns sont même allés jusqu'à soutenir que les croyances et les pratiques sur lesquelles les Compagnons étaient tombés d'accord, à l'époque d'Abû Bakr, de 'Umar et de 'Uthmân, constituaient l'antique et véritable religion (*dîn 'atîq*), l'assassinat de 'Uthmân ayant ouvert l'ère des guerres civiles et marqué le début de la dislocation de la communauté [6].

Mais l'opinion qui a eu tendance à l'emporter définit l'*ijmâ'* comme l'accord des docteurs musulmans qualifiés d'une époque donnée sur un problème d'ordre religieux. Cette manière de voir qui habilite, en quelque sorte, les docteurs de la Loi à exprimer, par une sentence explicite, leur accord sur un fait nouveau, peut contenir en germe un principe de continuité et de changement. Le réformisme musulman, en l'interprétant dans le sens d'une volonté populaire souveraine, fait violence au sens traditionnel de l'*ijmâ'*, limité et contenu par les données positives de la révélation ; c'est parce qu'elle est dépositaire de cette révélation et de la tradition prophétique que la communauté musulmane ne saurait, en doctrine, tomber d'accord sur une erreur [7].

Le chiisme imâmite n'ignore pas l'*ijmâ'*, mais lui assigne un rôle secondaire : l'unanimité faite autour d'un imâm, impeccable et infaillible, ou d'une tradition remontant à l'un de ces imâms.

L'*ijmâ'* des « gens de la Famille » du Prophète est admis, par certains docteurs sunnites, avec la valeur d'un *consensus omnium*, en vertu d'un hadîth rapporté par Tirmidhî. Le Prophète, dit en substance ce hadîth, a laissé, aux hommes, le Livre et sa Famille qui, jusqu'au jour de la résurrection, resteront inséparables. Les sunnites qui admettent ce hadîth et confèrent, à l'*ijmâ'* de la Famille, une valeur en quelque sorte

5. D. B. MACDONALD, *EI*, II, 475-476 — *MS*, II, 89-92.
6. *Ibn Baṭṭa*, 9.
7. D'où la thèse parfois soutenue : l'*ijmâ'* suppose un texte (*naṣṣ*), et inversement, l'existence d'un *ijmâ'* des Compagnons permet de conclure à l'existence d'un texte qui n'est pas parvenu à la connaissance de générations postérieures.

préférentielle, font remarquer que l'on devra comprendre, par le terme de « Famille », non pas seulement les descendants de Ḥasan et de Ḥusain par Fâṭima, mais tous les Banû Hâshim, dont le Prophète était devenu le chef, aussi bien les descendants de 'Alî que ceux d'al-'Abbâs, d'al-Ḥârith et des autres fils d'Abû Ṭâlib [8].

Les sources subjectives de l'Islam. — En désaccord sur les sources objectives de la doctrine, dont il admet cependant, avec des formulations diverses, l'impérieuse nécessité, le sunnisme s'est trouvé aussi fort divisé sur la légitimité des sources mettant en œuvre l'effort créateur du théologien : le principe de l'estimation personnelle (*istiḥsân*), de l'intérêt bien entendu (*istiṣlâḥ*) et du raisonnement analogique (*qiyâs*).

L'*istiḥsân* ne soulève pas de difficulté majeure et peut fort bien être admis par les écoles même les plus traditionalistes quand on le définit comme la faculté reconnue à tout docteur de la Loi qualifié de faire un libre choix (*ikhtiyâr*) entre divers statuts légaux également possibles. Mais faire de l'*istiḥsân*, à la suite d'Abû Ḥanîfa, un jugement d'équité laissé à l'entière estimation d'un docteur de la Loi, c'est, pour bien des théologiens, et non toujours pour les plus littéralistes, ouvrir toute grande la porte à l'arbitraire et substituer, à une législation d'origine divine, une législation de création humaine [9].

Le recours à la notion d'utilité bien entendue (*istiṣlâḥ*) a posé sensiblement les mêmes problèmes, d'autant que cette utilité a pu être différemment comprise, limitée, par les uns, au domaine de la vie individuelle ou matérielle, étendue, par d'autres, à celui de la vie collective et spirituelle. Mais faire, de cette utilité (*maṣlaḥa*), un principe autonome et souverain de législation, c'est s'exposer à des décisions arbitraires incompatibles avec la tradition scripturaire ou avec le consensus communautaire [10].

C'est au nom de la *maṣlaḥa*, a-t-on fait remarquer, que de nombreuses innovations ont été introduites dans la doctrine ou dans la vie de l'Islam par des théologiens, des soufis ou des hommes d'État. On peut dire, là encore, que c'est vers les

8. *MS*, IV, 105.
9. R. PARET, *istiḥsân* et *istiṣlâḥ*, in *EI*, Supplément, 109-113, *Rauḍa*, I, 407-411.
10. *Essai*, 245. — *Rauḍa*, I, 411-418. En usant de la *maṣlaḥa*, on pourrait légitimement soutenir que la mutilation interdite par la Loi serait utile ; de même la mise à mort du voleur, ou l'anéantissement d'un tiers de l'humanité pour la commodité des deux autres tiers (417).

solutions de compromis que sont allées les préférences du sunnisme, admettant plus ou moins restrictivement la considération de l'utilité bien entendue, selon les auteurs considérés, à la condition qu'elle puisse se prévaloir d'un texte du Coran ou d'un hadîth, ou encore ne pas aller à l'encontre d'une interdiction formelle. De ce principe, complété par la possibilité, pour le chef de l'État (*imâm*), de prendre, par voie réglementaire, les dispositions qu'il estime nécessaires pour lutter contre la corruption (*fasâd*), le réformisme contemporain a voulu largement user, sans toujours respecter les limitations que les données scripturaires lui imposaient [11].

Le raisonnement analogique (*qiyâs*) consiste à dégager la cause (*'illa*) d'un statut légal de base et à étendre ce statut aux autres cas qui participent de la même cause. Il implique une réflexion sur la finalité de la Loi et aboutit à étendre le domaine d'application de cette Loi. Il a eu de nombreux adversaires, non seulement chez certains mu'tazilites de Bagdad et chez les imâmîya, mais à l'intérieur du sunnisme. Les ẓâhirites, qui entendent s'en tenir à la lettre du texte, le rejettent, et, avec eux, des traditionnistes et des soufis. Les hanbalites en général l'admettent mais en usent avec prudence et exigent, comme pour l'*ijmâ'*, qu'il prenne appui sur un texte du Coran et de la Sunna. On peut dire cependant que, dans le credo moyen, le *qiyâs* est devenu, après le Coran, la sunna et l'*ijmâ'*, une des sources reconnues de la doctrine. Les docteurs chiites eux-mêmes, tout en fondant leur Loi sur la tradition des imâms, ne peuvent manquer d'y recourir [12].

L'ijtihâd et le taqlîd. — Les docteurs musulmans qui donnèrent au sunnisme les élaborations doctrinales sur lesquelles il continue de vivre, sont communément considérés comme des *mujtahid* indépendants. Mais assez vite cependant, sans doute dans la génération qui suivit al-Shâfi'î, et sous l'influence peut-être de ce dernier, commença de se répandre, dans des circonstances mal connues, l'idée que l'ère de l'*ijtihâd*, de l'effort personnel d'élaboration doctrinale, était révolue et qu'il importait d'appartenir à l'une des grandes écoles constituées. De ces écoles cependant la liste ne fut jamais limitativement dressée, et aux quatre grandes écoles sunnites subsistantes, le hanafisme, le malikisme, le chafiisme et le hanbalisme, il importe d'ajouter des

11. Sur le qânûn, cf. *Islamic Law*, 87 et 90.
12. Sur le *qiyâs*, *Rauḍa*, II, 7, 229, 234 et 343, *MS*, II, II, 89-92. — A. J. Wensinck, *EI*, II, 1112-1113.

écoles aujourd'hui disparues : non seulement celle de Dawûd al-Ẓâhirî et d'Ibn Ḥazm, mais encore celles d'al-Auzâ'î ou de Sufyân al-Thawrî et de plusieurs autres encore [13].

Cette conviction cependant, tout en contribuant, pour une large part, à fixer la doctrine, ne réussit jamais à s'imposer sans contestation. Il était fort difficile de préciser à partir de quel moment exactement ce recours à l'*ijtihâd* cessait de se justifier, et plus difficile encore de désigner l'autorité qui avait qualité pour imposer cette fermeture. La plupart des grands théologiens sunnites, sans revendiquer pour eux-mêmes la réouverture de l'*ijtihâd*, n'ont jamais exposé leurs manières de voir qu'en la fondant sur une argumentation remontant, en fin de compte, au Coran et à la Sunna. D'aucuns même n'hésitaient pas à opposer à l'accord des quatre fondateurs d'école, non seulement les données du Coran et de la Sunna, mais encore la conception des Anciens [14].

Loin de constituer cependant une nouvelle forme d'élaboration doctrinale l'*ijtihâd* est devenu, avant tout, un mode d'argumentation pour défendre une solution choisie parmi plusieurs autres. Ce conformisme raisonné, qui a prévalu aussi bien dans le *kalâm* que dans le *fiqh*, a fait, du premier, une apologie défensive plus que véritablement novatrice et, du second, un système fortement élaboré auquel l'évolution des faits a apporté relativement peu de retouches.

Le *taqlîd*, d'autre part, a toujours conservé des partisans. Il se présente, selon la définition qu'on en donne, comme la forme supérieure de la connaissance, ou comme la plus exécrable des choses. C'est la forme la plus haute de la religion quand il consiste dans l'acceptation pleine et entière du message du Prophète ou de l'imâm. Il devient la forme la plus détestable de la connaissance et de l'action, quand il se ramène à l'acceptation aveugle de l'enseignement d'un tiers, non qualifié pour le donner en conformité avec l'esprit et la lettre de la révélation [15].

Nul, dans l'Islam, ne peut se prévaloir de sa seule autorité pour faire admettre une manière de voir qui ne serait pas fondée, en dernier ressort, sur les données du Coran et de la

13. *Maqâlât*, I, 17. — *MS*, II, 105-108. — D. B. Macdonald, *EI*, II, 476-477 (sur *ijtihâd*).
14. Par exemple dans *Methodologie d'Ibn Taimîya*, 215.
15. Le *taqlîd* a toujours des partisans. Voir aussi les discussions, entre maturidites et acharites, pour saisir dans quelle mesure la foi du croyant qui se fonde uniquement sur le *taqlîd* est valable dans *Rauḍa bahîya*, 21-25. — J. Schacht, *EI*, IV, 661-662.

Sunna. Sur cette nécessité, en quelque sorte organique, se rejoignent des théologiens aussi différents que Ghâzâlî, Ibn 'Arabî ou Ibn Taimîya. Toutes les sectes issues du sunnisme, du chiisme, du khârijisme ou de mu'tazilisme, trouvent leur justification dernière dans leur conviction de détenir une formulation de la doctrine qui n'aurait pu manquer d'avoir l'agrément du Prophète. Le réformisme contemporain n'a jamais mis en doute cette réalité fondamentale, dont le rejet entraînerait la négation même de la religion musulmane. Mais il est évident que, dans les limites de cette option, bien des divergences individuelles restent toujours possibles.

Le ta'wîl et le bâṭin. — Les données en quelque sorte extérieures et littérales de la révélation, telle que Dieu l'a fait « descendre » — le *tanzîl*, lui-même prolongé par le commentaire vivant qu'en a donné le Prophète — impliquent cependant, pour de nombreuses sectes musulmanes, le recours au *ta'wîl*, à la mise en œuvre d'une interprétation allégorique ou symbolique dont les modalités ont été fort diversement comprises. Mais, comme l'a fait remarquer Ghazâlî, Ibn Ḥanbal, le plus hostile peut-être des docteurs au principe du *ta'wîl*, n'a pu, dans quelques cas, manquer d'y recourir. C'est dans la théologie spéculative (*kalâm*), la *falsafa*, le soufisme et le chiisme que le *ta'wîl* cependant, sous la double forme de l'exégèse allégorique ou symbolique a, aux dires des traditionalistes, exercé ses ravages [16].

Un épisode célèbre de la *sîra* chiite en fonde expressément la légitimité. Après la trève d'al-Ḥudaibîya, Suhail b. 'Amr était revenu trouver le Prophète pour lui réclamer, en application des accords conclus, la livraison de deux esclaves qui s'étaient enfuis de la Mekke et s'étaient ralliés à l'Islam. Muḥammad, refusant, menace avec vivacité l'émissaire mekkois de l'envoi, par Dieu, d'un homme dont le cœur aura été éprouvé par une foi profonde. Des Musulmans présents avancent tour à tour les noms d'Abû Bakr et de 'Umar, mais le Prophète les écarte tous deux et annonce que cet homme est celui qui est en train de réparer sa sandale, dont une courroie s'est défaite. On se précipite dans l'appartement du Prophète et on voit 'Alî occupé à réparer cette sandale. Muḥammad désigne alors, en 'Alî, le réformateur attendu en des termes qui fondent, tout

16. Sur le *ta'wîl*, cf. les remarques de R. PARET, *EI*, IV, 740-741. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 27-30 et *passim*.

à la fois, l'obligation d'admettre les données littérales de la révélation (*tanzîl*) et la nécessité de procéder à une exégèse allégorique ou symbolique de ces données : « Il est un homme, proclame en effet le Prophète, qui combattra pour le *ta'wîl* comme il a déjà combattu avec moi pour le *tanzîl*. — C'est moi, dit Abû Bakr — Non, c'est moi, dit 'Umar — Non, tranche le Prophète, c'est celui qui a réparé ma sandale. 'Alî combattra pour le *ta'wîl* quand ma Sunna sera abandonnée, quand le Livre de Dieu sera déformé, quand des gens indignes parleront à tort et à travers de la religion. 'Alî les combattra pour restaurer la véritable religion » [17].

L'ismaélisme est allé plus loin encore. Son originalité profonde a été de faire, de cette opposition entre le *tanzîl* et le *ta'wîl*, comprise comme une opposition entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, c'est-à-dire entre l'extérieur et l'intérieur, le manifeste et le caché, l'exotérique et l'ésotérique, l'enveloppe apparente des choses et leur réalité profonde, une véritable méthode de pensée, et, au-delà, toute une doctrine. Le *tanzîl*, c'est la descente, voulue et opérée par Dieu, des données communiquées aux prophètes et aux imâms, et le *ta'wîl* la remontée, par le jeu des forces humaines et de l'assistance divine, vers la signification spirituelle profonde de ces données. De cette manière initiale de voir, toute la religion s'est trouvée affectée : sa théodicée, sa cosmogonie, son eschatologie, sa politique et sa morale [18].

La volonté de rechercher le sens profond, voire mystérieux, de la vérité révélée, est loin cependant d'être étrangère au sunnisme. On la retrouve, non seulement fortement développée dans les différentes formes du soufisme, mais chez des auteurs d'ordinaire considérés comme appartenant à des écoles dont on tend à faire les représentants du littéralisme légaliste. Barbahârî admet la nécessité du *bâṭin* à la condition de le plier aux données coraniques. « Toute science intérioriste (*bâṭinî*) que l'on prétend posséder et qui n'a pas de fondement dans le Livre et la Sunna, écrit-il, est une innovation et un égarement. Nul n'a le droit d'agir conformément à cette doctrine ni de lancer l'appel en sa faveur » [19].

Dans le sunnisme, il n'a pas manqué aussi de docteurs, que leurs adversaires considèrent, il va sans dire, comme des personnages ignorants et crédules, pour prétendre trouver, dans

17. *Kitâb al-irshâd*, 56.
18. Sur l'opposition entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, cf. les remarques d'Henry CORBIN dans *Histoire de la philosophie musulmane*, 46, 70 et *passim*.
19. *Ḥanâbila*, II, 35.

le Coran, des versets fondant directement le califat des Râshidûn. Ainsi quand Dieu dit, dans le Coran (III, 15) en parlant de Lui : « Il est clairvoyant sur les constants, les véridiques, sur ceux qui font oraison, sur ceux qui font dépense en aumône, sur ceux qui implorent le pardon à la première aurore », il faut comprendre, nous dit-on, qu'il s'agit de Muḥammad, d'Abû Bakr, de 'Umar de 'Uthmân et de 'Alî. — De même, dans la sourate *al-Fatḥ* (XLVIII, 29) quand Dieu dit : « Muḥammad est l'envoyé de Dieu. Ceux qui sont avec lui sont durs à l'égard des infidèles et compatissants entre eux. On les voit, [dans la prière], inclinés, prosternés, recherchant la faveur de Dieu et sa satisfaction », il faut comprendre qu'il s'agit, là encore, des quatre premiers califes.

De même, dans les trois premiers versets de la sourate *al-Tîn* (XCV) : « Par le mont des Figuiers et des Oliviers, par le mont Sinaï ! Par cette ville sûre ! », on estime que le mont des Figuiers désigne Abû Bakr, celui des Oliviers 'Umar, le mont Sinaï 'Uthmân et la ville sûre 'Alî. — Un dernier exemple enfin, tiré des deux premiers versets de la sourate *al-'Aṣr* (CXIII) : « Par le destin, l'homme est en perdition, à l'exception de ceux qui ont cru ; de ceux qui ont accompli les bonnes œuvres ; de ceux qui se sont recommandé mutuellement la vérité ; de ceux qui se sont recommandé mutuellement la constance ». Ces diverses qualifications, estime-t-on, désignent successivement Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân et 'Alî [20].

Cet ésotérisme, que l'on voit ainsi fleurir dans le chiisme ou le sunnisme, aboutit, le plus souvent, non point, comme on pourrait le penser, à une véritable libération de l'esprit, qui irait à la vérité sans s'encombrer de la tradition, mais, au contraire, à des théosophies elles-mêmes plus ou moins coagulées et figées que l'on se transmet, à l'intérieur d'une même école, de génération en génération. Toutes les sectes musulmanes ont oscillé entre ces deux pôles extrêmes du *tanzîl* et du *ta'wîl*, entre les données objectives, pour ainsi dire extérieures et sociales, de la tradition scripturaire, et les limites de l'effort créateur du théologien. C'est cette même opposition que l'on retrouve dans la structuration des disciplines musulmanes. La réponse que l'on donne, à la définition du contenu de l'Islam, dépend, dans une large mesure, des disciplines auxquelles on fait appel et de l'importance, plus ou moins grande, que l'on accorde aux unes de préférence aux autres. Une étude vérita-

20. *MS*, IV, 67.

blement objective de l'Islam se doit de n'en écarter aucune dans son principe, tout en s'efforçant de déterminer le rôle qu'elles ont, en fait, joué dans la structuration de l'Islam et leurs liens de dépendance réciproque.

Les disciplines traditionnelles : le ḥadîth et la sîra. — Par le fait même qu'il est, après l'acceptation du Coran, l'imitation de Muḥammad, l'Islam a été amené à faire très grande la part qu'il entend réserver à celles de ses disciplines qui ont pour objet l'étude de la vie (*sîra*), des actes et des dits (*ḥadîth*) du Prophète. Ce serait se bien mal placer, pour entrer dans l'intimité de sa pensée, que de ne pas se consacrer d'abord à l'étude de ces disciplines fondamentales que sont le hadîth et la *sîra*, où la théologie et l'histoire convergent et où souvent le fait, apparemment le plus modeste, a pour fonction de fonder une disposition dogmatique ou normative. On ne saurait établir une distinction tranchée entre les récits proprement dits (*akhbâr*) et les statuts légaux (*aḥkâm*) [21].

Les disciplines annexes qui se sont greffées sur la *sîra* et le *ḥadîth* ont inspiré une littérature considérable dont l'examen critique est à peine commencé. Elles se sont donné pour but d'étudier les traditions considérées dans leurs chaînes de garants (*isnâd* ; *riwâya*), de les examiner dans leur contenu (*matn* ; *dirâya*), ou enfin de faire disparaître ou de réduire les divergences et les contradictions qui n'ont pu manquer d'apparaître dans la floraison exubérante de ces traditions.

Toutes les grandes familles de sectes, comme le sunnisme, le khârijisme et le chiisme, ont eu leurs recueils de hadîths et, dans une large mesure aussi, leur propre conception de la *sîra*. Nombreuses et capitales sont, par exemple, les différences qui existent et ne peuvent manquer d'exister, entre la *sîra* sunnite et la *sîra* chiite [22]. A l'intérieur même du sunnisme, les variations aussi sont grandes, non seulement entre les Six grands recueils de traditions dont l'autorité a fini par s'imposer, mais entre ces ouvrages et les autres compilations.

L'existence de ces divergences laisse entendre que l'étude du *ḥadîth* et de la *sîra*, pour indispensable qu'elle soit, ne saurait, si l'on s'en tenait uniquement à elle, donner une idée complète et construite de la manière dont les Musulmans ont compris et formulé leur propre religion. C'est à des disciplines

21. Sur le hadîth, cf. Th. W. Juynboll, *EI*, II, 201-206 et, sur la *sîra*, G. Levi Della Vida, *EI*, IV, 458-462.
22. Cf. notre article : *Le rôle de 'Alî dans la sîra chiite*, *REI*, 1962.

complémentaires qu'il importe de faire appel — disciplines dont l'importance respective peut être différemment appréciée, mais que l'on retrouve dans toutes les grandes sectes de l'Islam.

Le kalâm. — La plus importante de ces disciplines, à en juger par l'immense littérature qu'elle a inspirée et par la place qu'elle a tenue dans l'enseignement, est le *kalâm*, la théologie dogmatique ou spéculative, qui se propose de donner une définition des notions fondamentales de la religion aussi bien dans l'ordre du spirituel que du temporel. Ce n'est pas, en effet, uniquement des attributs divins, de l'eschatologie, de la prophétologie ou de la foi que ces traités se préoccupent, mais aussi des problèmes concernant les mérites respectifs des Compagnons et des conditions de l'imâmat ou du califat. Il s'agit, dès le départ, de fixer, pour le croyant, non seulement les conditions de son salut dans l'autre monde, mais aussi les principes de son comportement dans la cité terrestre, en le subordonnant à des valeurs de foi fondamentales [23].

Sur la légitimité du *kalâm*, les écoles ont été fort divisées, mais toutes, en définitive, en ont usé et le hanbalisme lui-même, qui l'a si vigoureusement condamné, n'a pu défendre ses thèses qu'en se mettant à son école. A côté du *kalâm* spéculatif des mu'tazilites et des acharites, usant plus volontiers d'une argumentation rationnelle et coranique, s'est développé un *kalâm* de type traditionaliste qui entend, lui aussi, faire usage de la raison, mais avec l'ambition de serrer de plus près les données du Coran et du hadîth. Le *Kitâb al-tauḥîd* du chafiite Ibn Khuzaima ou le *Kitâb al-asmâ' wa al-ṣifât* de l'acharite Abû Bakr al-Baihaqî appartiennent au *kalâm* tout autant que le *Mughnî* du cadi mu'tazilite 'Abd al-Jabbâr.

La falsafa. — La philosophie d'inspiration hellénistique (*falsafa*), quelle que soit sa richesse propre et quel que soit aussi l'intérêt de son étude, est restée, dans la formulation de l'Islam en tant que système religieux, nettement marginale. Elle est elle-même, en définitive, beaucoup plus une théologie qu'une philosophie proprement dite allant à la découverte de la vérité par les seules lumières de la raison et de l'expérience. La connaissance préliminaire du *kalâm* et du *fiqh* en conditionne, dans une large mesure, l'étude, si l'on songe que les grands *falâsifa* ont, eux-mêmes, reçu une formation initiale plus ou

23. Sur le *kalâm*, cf. D. B. MACDONALD, *EI*, II, 712-717.

moins poussée de théologiens (*mutakallim*) et de docteurs de la Loi (*faqîh*). La préoccupation constante de la philosophie, en Islam, a été de se justifier au regard de la Loi révélée (*sharî'a*) [24].

Le soufisme. — Une remarque du même genre peut être faite pour le soufisme, l'ascèse et la mystique musulmanes, qui a voulu être, tout à la fois, un mode de connaissance et de vie. Plusieurs notions fondamentales que le soufisme a fait siennes, mais qui ne lui appartiennent pas en propre, ont soulevé, dans le monde des théologiens dogmatiques et des docteurs de la Loi, de grandes méfiances et, quand elles s'exprimaient sous une forme jugée excessive, de violentes réactions : ainsi la notion de *ma'rifa*, de connaissance personnelle privilégiée qui tendrait à se substituer à la tradition scripturaire ; la notion de *zuhd*, d'ascétisme, qui détacherait le fidèle de toutes les obligations sociales et le conduirait à une vie de mortifications et de retraite ; la notion d'*ibâḥa* enfin, d'antinomisme, qui libèrerait le croyant des obligations rituelles de la Loi. Aussi est-ce en se présentant comme respectueux des données révélées que le soufisme a pu s'imposer et acquérir droit de cité [25].

Le fiqh. — Le *kalâm*, la *falsafa* et le soufisme trouvent leur prolongement, pour la compréhension de l'Islam, dans le *fiqh*, dans cet ensemble de dispositions normatives (*amr*) qui sont censées trouver appui, en dernier ressort, sur le Coran et le hadîth et qui fixent les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même et les autres. L'immense littérature que le *fiqh* a inspirée, sous la forme de traités méthodiques ou de simples *responsa*, est encore trop insuffisamment analysée pour que l'on puisse en retracer, étape par étape, l'évolution et en décrire, avec toute la précision souhaitable, les variations régionales. Mais elle suffirait, à elle seule, à porter témoignage de l'importance centrale de cette discipline, aux frontières souvent imprécises, que toutes les sectes musulmanes ont été amenées à cultiver [26].

La distinction qui s'est établie, d'une part, entre les croyances fondamentales (*uṣûl al-dîn* ; *'aqâ'id*), qui sont du domaine de la théologie dogmatique (*kalâm*) et, d'autre part, les applica-

24. M. HORTEN, *EI*, II, 51-55. — R. ARNALDEZ, *EI²*, II, 783-785 et 788-794 (sur *falâsifa* et *falsafa*).
25. *Le soufisme* : L. MASSIGNON, *EI*, IV, 700-705 et 715-719.
26. In *EI*, II, 106-111 (sur le *fiqh*).

tions en quelque sorte dérivées de ces croyances (*furû'*) ou, plus exactement, les prescriptions relatives à la conduite et à l'action, s'est finalement imposée et a été communément admise, mais elle est restée sujette à révision. On a voulu y voir parfois une distinction entre la théorie et la pratique empruntée aux mu'tazila et d'inspiration étrangère. Elle ne doit pas faire perdre de vue que certaines prescriptions rituelles ou sociales, qui ont été reléguées dans le chapitre des *furû'*, ont souvent concouru à départager les sectes aussi profondément qu'ont pu le faire des notions d'un caractère plus général ou plus théorique [27].

On distingue, à l'intérieur du *fiqh*, entre les fondements de cette discipline (*uṣûl al-fiqh*) et leurs applications particulières (*furû'*) proprement dites. Mais la théorie des fondements du *fiqh* est une des formes du *kalâm*, et l'une des formes les plus élaborées, débouchant, non plus sur le domaine de ce que l'on doit croire, mais sur celui de ce que l'on doit faire ou s'abstenir de faire [28].

On s'accorde en général à distinguer, dans le *fiqh* proprement dit (*furû'*), entre les obligations envers Dieu (*'ibâdât*) et les règles qui président aux rapports des hommes entre eux (*mu'âmalât* ; *'âdât*), mais, là encore, l'opposition n'est pas totale et on pourrait affirmer que la meilleure manière de pénétrer dans l'esprit du *fiqh*, c'est de respecter cette distinction traditionnelle et de faire précéder l'étude des relations sociales d'une méditation sur la finalité des obligations cultuelles, riches elles-mêmes de signification temporelle, individuelle et sociale [29].

La réglementation à laquelle le *fiqh* entend subordonner le mariage, les successions, les biens de main morte, l'éthique économique, etc..., ne se comprendrait point si l'on oubliait que sa fin dernière est, en définitive, comme celle du *kalâm* : non seulement d'organiser, en ce monde, la vie la plus vertueuse et la plus utile, mais aussi de préparer les membres de la communauté à leur salut futur.

Dans les cadres de cette classification formelle, une grande diversité d'opinions a, de tout temps, départagé les docteurs de la Loi. Cette diversification a été telle que, de fort bonne

27. Sur la notion d'*uṣûl*, cf. J. SCHACHT, *EI*, IV, 1112-1116.
28. Au terme de *mu'âmalât* est parfois substitué celui de *'âdât* ou de *'amalîyât*, coutumes, prescriptions pratiques. Cf. *Méthodologie d'Ibn Taimîya*.
29. Il est certain en effet que, dans la mesure où ils éliminent l'étude des *'ibâdât*, les manuels occidentaux de droit musulman amputent et faussent la notion de *fiqh*.

heure, ont vu le jour des traités spécialisés destinés à les exposer. Ces divergences ont fini par être présentées, dans un souci d'apaisement et de regroupement communautaire, comme des divergences secondaires, soit que l'on admette qu'en ce domaine, tout *mujtahid* de bonne foi ait raison, soit que l'on reconnaisse, au *mujtahid* dans l'erreur, une récompense divine par le fait même de son effort, soit que l'on estime, plus généralement, que cette divergence, dans le domaine des *furû'*, soit la « marque d'une clémence divine », laissant entière une unité de doctrine sur les options de foi fondamentales. Mais les divergences ainsi exposées, dans des traités ou des fatwâs, qui reflètent les affinités de leurs auteurs ou leurs intentions particulières, se sont affirmées, non seulement sur les conditions d'un statut légal donné et sur ses aspects en quelque sorte complémentaires, mais, souvent aussi, sur ses éléments constitutifs (*arkân*) [30]. Toute reconstruction de la pensée musulmane qui ne prendrait pas appui, après le hadîth et le *kalâm*, sur les données du *fiqh*, comporterait un tel reniement de la tradition qu'elle serait vouée à l'échec et frappée de stérilité.

II. L'IDÉE DE DIEU

La théodicée hanbalite. — Les divergences ont été considérables sur les problèmes de théologie proprement dits et, en premier lieu, sur le problème qui est au cœur de la doctrine musulmane : celui des attributs divins (*ṣifât*).

La théodicée hanbalite, qui a varié dans le détail de ses formulations particulières, est, dans son principe, d'une grande netteté : on décrira Dieu dans les termes où Lui-même s'est décrit dans le Coran et où le Prophète l'a fait dans la Sunna, « sans *tashbîh* et sans *ta'ṭîl* », c'est-à-dire en refusant de comparer Dieu aux données du monde créé tout en affirmant l'existence, en Lui, d'une pluralité d'attributs [31].

La sourate *al-Ikhlâṣ*, dont on a pu dire parfois qu'elle valait à elle seule le tiers du Coran, prend, dans cette affirmation simultanée de l'unité et de l'incomparabilité absolues de Dieu, une portée considérable : « Il est Dieu l'Unique, Dieu le Seul.

30. Nous ne disposons pas encore, en langues européennes, d'un bon exposé des divergences doctrinales des *fuqahâ'*. Il serait possible de combler assez vite cette lacune en donnant, du *Kitâb al-ifṣâḥ* d'Ibn Hubaira, une traduction qui, par sa présentation typographique, serait de nature à faire apparaître nettement ces divergences.
31. Voir, sur la théodicée hanbalite, nos *Premières professions de foi hanbalites*, dans *Mélanges Louis Massignon*, II, 1-35.

Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré. Rien n'est comparable à Lui ». (Sourate 112).

Le Dieu de la théodicée hanbalite, reprise par l'ensemble du sunnisme traditionaliste, est un Dieu un et transcendant, inaccessible à l'entendement humain, qui se tient en majesté sur son Trône (*istiwâ'*), au-dessus des cieux, mais c'est aussi un Dieu tout proche de l'homme par sa sollicitude, sa science et son action. Il descend (*nuzûl*), dans le dernier tiers de chaque nuit, vers le ciel le plus rapproché du monde, pour entendre et exaucer les prières des hommes [32]. Il sera donné aux élus de Le voir de leurs yeux (*ru'yâ*), dans l'autre monde, « comme l'on voit la pleine lune » par les nuits les plus claires, sans qu'il soit possible d'expliquer les modalités de cette vision ni d'en percer le mystère [33]. Les attributs corporels de la divinité doivent être admis dans les termes où ils se présentent dans le Coran et la Sunna, sans que l'on ait à s'interroger sur leur nature ou à les expliquer allégoriquement. Le fidéisme initial de cette théodicée fait, à tous, le devoir de croire, sans se demander « comment » ni « pourquoi », à un Dieu de justice et de miséricorde, qui non seulement a créé le monde (*khalq*) et lui a donné une Loi (*amr*), mais qui, à chaque instant, dans sa toute-puissance, mène les êtres qu'Il a créés vers la fin qu'Il leur destine. Ne pouvant connaître, de son Dieu, que ce que Lui-même veut bien lui en faire connaître, l'homme devra faire remise à Dieu (*tafwîḍ*) de l'intelligence dernière du mystère des choses (*ghaib*) [34].

La parole de Dieu dans le hanbalisme. — Il est un point, dans cette théorie des attributs, sur lequel le hanbalisme a pris, dès l'origine, une position d'une grande fermeté : celui de la nature incréée de la parole de Dieu. Cette parole consiste dans les ordres et les défenses (*amr* ; *nahy*) que Dieu a édictés, dans les informations (*akhbâr*) de caractère surnaturel qu'Il a transmises, dans les promesses et les menaces qu'Il a formulées. Les statuts légaux (*aḥkâm*) que fonde cette parole peuvent être abrogés, mais la parole elle-même, en tant que telle, ne saurait l'être.

Le Coran, en effet, relève non point de l'activité créatrice

32. Sur l'*istiwâ'*, *Ibn Baṭṭa*, 88, note 2 et 89, note 1. — Sur le *nuzûl*, *ibidem*, 104, et note 6.

33. La *ru'yâ'* dans le hanbalisme : *Ibn Baṭṭa*, 89 et note 3, 102 et note 4.

34. *Ibn Baṭṭa*, 105, note 2.

(*khalq*) de Dieu, mais de son ordre (*amr*), de sa volonté légiférante. Alors que le monde créé est voué, tôt ou tard, à l'anéantissement (*fanâ'*), le monde de l'ordre est éternel (*baqâ'*), ainsi que Dieu lui-même l'a dit : « Dieu n'a-t-il point la création et l'ordre ? » (Coran, VII, 52) et : « Voilà l'ordre que Dieu a fait descendre vers vous ». (LXV, 5) [35].

La manière de voir qui a eu tendance à prédominer dans le hanbalisme est celle-là même qu'Ibn Baṭṭa énonce dans les termes suivants : « Le Coran est incréé. De quelque façon qu'il soit récité, de quelque façon qu'il soit écrit, en quelque lieu qu'il soit lu, en quelque endroit qu'il se trouve, qu'il soit dans le ciel ou appris par cœur sur la terre, qu'il soit sur la Table bien gardée ou sur des feuillets, qu'il soit tracé sur les planchettes des enfants ou qu'il soit gravé dans la pierre, dans tous les cas et en tous lieux, le Coran est la parole de Dieu incréée » [36].

Cette position cependant n'a pas fait l'unanimité des docteurs. Ibn Taimîya, pour sa part, tout en soutenant que le Coran, parole divine, est incréé, dans ses idées comme dans les lettres et les sons qui les expriment, ne va pas jusqu'à admettre, avec Ibn Baṭṭa, le caractère incréé de la récitation coranique. Ibn Ḥanbal, nous dit-il, s'était refusé à prendre position sur ce problème ; c'est Abû Ṭâlib al-Makkî, ajoute-t-il, qui, le premier, attribua à l'imâm Aḥmad cette doctrine de la prononciation incréée du Coran, « faisant ainsi naître le premier grand schisme parmi les partisans des Anciens » [37].

La toute-puissance de Dieu dans le hanbalisme. — La toute-puissance divine est affirmée, dans le hanbalisme, avec une rare vigueur. Dieu est le créateur et l'artisan du monde qu'il a tiré du néant (*ma'dûm*), car on ne saurait admettre que Dieu ait pu façonner le monde en le tirant d'une matière première indéterminée (*hayûlâ*) distincte de Lui. Admettre un tel type de création serait tomber dans l'anthropomorphisme le plus évident en assimilant l'acte créateur de Dieu à la création humaine, qui suppose l'existence préalable d'une matière première.

Dieu, après avoir créé le monde *ex nihilo*, est aussi le créateur de toutes les transformations qui affectent ce monde. Créateur tout-puissant du monde, Il peut l'anéantir en tout

35. *Essai*, 172. — *Ibn Baṭṭa*, 83 et note 3.

36. *Ibn Baṭṭa*, 84-86.

37. *Essai*, 172.

ou en partie. Le paradis et l'enfer, cependant, ne seront jamais anéantis, bien que la chose soit possible et qu'ils soient tous deux créés ; leur éternité découle d'une révélation divine.

Dieu guide les hommes vers le bien (*hidâya*), non seulement en leur faisant connaître sa Loi par des prophètes et par des guides (*murshid*), mais aussi en créant, dans le cœur des serviteurs qu'il entend distinguer, une aptitude particulière à se bien conduire.

Dieu fixe, en toute souveraineté, la destinée des hommes. Quiconque meurt, de mort naturelle ou de mort violente, meurt au terme (*âjâl*) fixé par Dieu. D'où cette conclusion : l'homme qui meurt injustement, celui qui périt dans un incendie ou se noie, la femme qui meurt en couches, meurent en martyrs, comme le soldat de la foi sur le champ de bataille.

Dieu enfin assigne à chaque créature sa subsistance (*arzâq*). Nul ne saurait consommer d'autres subsistances que celles que Dieu lui a fixées, qu'elles soient licites ou non.

Dieu apparaît ainsi, dans le hanbalisme, comme un être tout-puissant et absolument libre. Aucune limitation n'est concevable à sa pleine et entière souveraineté, en dehors de celles qu'Il se donnerait lui-même. Il n'y a pas de bien extérieur à Dieu, qui s'imposerait à Lui par ses vertus propres, mais tout ce que Dieu fait et tout ce qu'Il ordonne est le bien parce qu'Il le fait et l'ordonne [38].

Si le hanbalisme cependant, par la voix de ses premiers docteurs, s'accommode fort bien de cette toute-puissance divine, il n'en tire, à aucun moment, une morale faite d'un fatalisme résigné ou d'un quiétisme (*tawakkul*) confiant et paresseux. Les mêmes docteurs qui soutiennent, dans leur théodicée, l'idée de la toute-puissance divine, construisent leur éthique et leur droit sur l'idée du libre choix, n'imposant qu'à l'homme pleinement responsable (*mukallaf*) la totalité des obligations religieuses et sociales.

Mais d'autres solutions, dans le sunnisme traditionaliste, ont pu être encore défendues. Bien caractéristiques paraît, à cet égard, la position d'Ibn Taimîya, qui semble avoir hésité entre plusieurs conceptions. Parfois il affirme la toute-puissance inconditionnée de Dieu en des termes qui permettraient de voir, en l'homme, un automate dénué de tout libre arbitre. Parfois il estime que l'on doit dissocier le point de vue de la connais-

38. *Ibn Baṭṭa*, 90-93 et la création ex-nihilo : *Uṣûl*, 70, 84-86, 88, 140, 142-144, 145.

sance et de l'action : l'homme, par la réflexion théologique, acquiert le sentiment de plus en plus profond de son déterminisme, mais il doit, pour les nécessités de la vie morale, se donner volontairement la conviction de sa liberté. Dans certains passages, il semble admettre la théorie acharite de l'acquisition (*iktisâb*), mais la critique ailleurs. Plus souvent enfin, il conclut à l'existence, en l'homme, d'une causalité seconde, créée par Dieu, en faisant valoir que tous les Anciens admettaient simultanément la toute-puissance divine et l'existence, en l'homme, d'une liberté de choix [39].

L'eschatologie dans le hanbalisme. — L'eschatologie hanbalite se développe dans le même fidéisme et avec la même volonté de repousser toute interprétation allégorique ou symbolique des données scripturaires concernant la résurrection et le jugement dernier. La résurrection est celle des âmes et des corps sans impliquer pour autant la spiritualité et l'immortalité de l'âme. La doctrine est dirigée, d'une part, contre les matérialistes athées (*dahrîya*) qui arrêtent à la mort la destinée humaine et, d'autre part, les partisans de l'incarnation (*ḥulûl*) qui soutiennent que seules les âmes ressusciteront, ou ceux de la métempsychose (*tanâsuhk*) qui expliquent, par cette notion, la récompense et le châtiment futurs.

Dieu, d'autre part, est tenu de faire ressusciter les corps et les âmes de ses serviteurs, non point en vertu d'un impératif rationnel extérieur à Lui, mais parce qu'Il a dit qu'Il le ferait. Le paradis et l'enfer sont créés, non point parce que le raisonnement l'exige, mais parce que la tradition scripturaire commande de le croire. La félicité des élus et le tourment des damnés dureront à tout jamais, non point parce que la raison l'exige, mais parce que la puissance de Dieu est éternelle et éternelle aussi la durée du paradis et de l'enfer. Dieu, enfin, dans sa toute-puissance, peut toujours augmenter la félicité des uns et le tourment des autres [40].

Il faut croire au châtiment de la tombe et aux deux anges, Munkar et Nakîr, chargés de le faire subir à l'homme. « Les hommes auront à répondre à cette question : Quel est ton Dieu ? Quelle est la religion ? Quel est ton prophète ? Dieu inspirera à ceux qui auront cru une réponse ferme. Le croyant dira : Allâh est mon Dieu, l'Islam ma religion et Muḥammad est

39. *Essai*, 165-167.
40. Voir aussi *Uṣûl*, 88, 235-239. — *Farq*, 339.

mon prophète. — L'homme hésitant dira : Ah ! ah ! je ne sais. J'ai entendu les gens dire une chose et je l'ai dite à mon tour. L'homme hésitant sera alors frappé à grands coups de barres de fer, et il poussera des hurlements de douleur que tout l'univers entendra, à l'exception des hommes, car, si les hommes les entendaient, ils perdraient connaissance. Après cette épreuve, l'homme connaîtra la félicité ou le châtiment jusqu'au jour de la grande Résurrection »[41].

Parmi les autres notions traditionnelles de l'eschatologie hanbalite, figure la croyance au pont (*ṣirâṭ*). « Le pont est lui aussi une réalité. Les hommes auront à passer sur ce pont, au-delà duquel se trouve le paradis. Ils le franchiront dans la mesure de leurs actions ; les uns le franchiront avec la vitesse du regard, d'autres avec celle de l'éclair, d'autres avec celle du vent, d'autres avec celle d'une jument de race, d'autres avec celle d'une chamelle, d'autres à la course, d'autres en rampant, d'autres enfin seront emportés et précipités en enfer ; car, sur ce pont, seront des crochets de fer qui arracheront les hommes selon leurs actions. Ceux qui passeront ce pont entreront au paradis. Après avoir franchi ce pont, les hommes se tiendront d'abord sur une arche, entre le paradis et l'enfer. La Loi de la réparation (*qiṣâṣ*) jouera alors en faveur des uns et contre les autres. Une fois châtiés et purifiés, les hommes recevront l'autorisation d'entrer au paradis. Le premier des hommes à demander que la porte du paradis lui soit ouverte sera Muḥammad et la première communauté à entrer au paradis sera la communauté de Muḥammad »[42].

Il faut croire aussi aux balances (*mawâzîn*) du Jugement dernier, sans demander « comment », en se fondant sur les données de la révélation et de la tradition. Dieu a dit, en effet : « Nous établirons des balances justes au jour de la Résurrection ». (XXI, 47). Le Prophète a dit aussi : « La balance est dans la maint du Clément (*raḥmân*) ; Il la baisse ou Il l'élève. » — « Les balances seront dressées et les actions des hommes y seront pesées. Ceux dont les balances seront lourdes, ceux-là seront les bienheureux ; ceux-là dont les balances seront légères, ceux-là seront perdues et ils resteront éternellement en enfer »[43].

Il faut croire encore, nous précise-t-on, à la vasque (*ḥauḍ*) du Prophète. « La vasque se trouve sur l'aire de la Résurrection. L'eau de cette vasque est plus blanche que le lait et plus

41. *Ibn Baṭṭa*, 93 et note 2. — *EI*², I, 192-193 (sur *'adhâb al-qabr*).
42. *Ibidem*, 95 et note 1.
43. *Ibid.*, 95 et note 1.

douce que le miel. Les récipients qui servent à y boire sont aussi nombreux que les étoiles du ciel ; sa longueur, comme sa largeur, est d'un mois de marche. Quiconque boira une seule gorgée de cette eau sera à tout jamais préservé de la soif[44]. »

L'intercession (*shafâ'a*) du Prophète et des saints est aussi une notion fondamentale de l'eschatologie traditionaliste. Le Prophète Muḥammad, précise-t-on, disposera de trois intercessions : « Il intercèdera d'abord en faveur des gens en instance de jugement afin qu'une décision soit prise ; les autres prophètes, Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus fils de Marie, récuseront cette intercession pour qu'elle revienne à Muḥammad. Il intercèdera ensuite en faveur des gens du paradis et demandera à Dieu qu'ils y entrent. Cette forme d'intercession, comme la précédente, appartient en propre à Muḥammad. Il intercèdera enfin en faveur de ceux qui auront mérité l'enfer ; cette forme d'intercession appartiendra aussi aux autres prophètes, aux véridiques (*ṣiddîq*) et à d'autres encore. Le Prophète intercèdera en faveur de ceux qui auront mérité l'enfer afin qu'ils n'y entrent pas, et il intercèdera en faveur de ceux qui y sont entrés afin qu'ils en sortent. Dieu fera aussi sortir de l'enfer des hommes, sans intercession, par le seul effet de sa miséricorde »[45].

Comme on nous le dit enfin : « Tout ce qui concerne l'autre monde, le jugement, le châtiment et la récompense, le paradis et l'enfer, est exposé en détail dans les livres révélés et dans les traditions héritées des prophètes. Dans la tradition léguée par Muḥammad, nous pouvons trouver tout ce qui est de nature à satisfaire notre curiosité. Quiconque entreprend de l'y chercher ne saurait manquer de le découvrir »[46].

La théologie mu'tazilite. — Face à cette théologie qu'il considère comme anthropomorphiste et qu'il rejette avec dédain, désignant ceux qui la professent sous le nom méprisant de *ḥashwîya*, le mu'tazilisme, dont les doctrines présentent, selon les auteurs considérés, de grandes divergences personnelles, s'est fait le champion du *ta'wîl*, de l'exégèse allégorique, et a construit une théologie plus intellectualisée, entendant user plus radicalement de la raison.

Le mu'tazilisme nie l'existence en Dieu d'une pluralité

44. *Ibid.*, 96 et note 2.
45. *Ibid.*, 97 et note 1. — A. J. WENSINCK, *EI*, IV, 259-261 (sur *shafâ'a*).
46. *Ibid.*, 96. — *Wâsiṭiya*, 25.

d'attributs, que l'on estime inconciliables avec son unité. Dieu est savant, puissant, voulant, vivant, non par sa science, sa puissance, sa volonté ou sa vie, mais par son essence. A cette négation des attributs proprement dits, s'ajoute non seulement la négation de la session de Dieu sur son Trône (*istiwâ'*), de sa descente (*nuzûl*) vers ses créatures et de la vision divine (*ru'yâ*) dans l'autre monde, mais encore celle de toutes les données scripturaires concernant l'eschatologie et auxquelles le traditionalisme était si fermement attaché : l'épreuve de la tombe, le pont, la balance, la vasque du prophète, l'intercession du Prophètes et des saints [47].

Le mu'tazilisme limite, d'autre part, la toute-puissance divine en la soumettant à l'idée d'un souverain bien en quelque sorte extérieur à son essence. Tandis qu'Abû-l-Hudhail al-'Allâf estime que Dieu, capable de commettre le mal ou l'injustice, s'en abstient, al-Naẓẓâm, franchissant un pas de plus dans sa conception de la providence, enseigne que Dieu est nécessairement déterminé par le bien. Dieu, dans une semblable théodicée, est tenu de laisser à l'homme la liberté et la création de ses actes volontaires, comme Il est tenu de récompenser l'action vertueuse, de punir l'action perverse et d'accepter un repentir (*tauba*) effectif et sincère [48].

Mais il est d'autres idées encore qui virent le jour dans la théologie mu'tazilite et qui, reprises par d'autres écoles, allaient connaître un développement fécond. D'abord cette idée que la nature réelle de l'homme réside, avant tout, dans son âme (*rûḥ*) dont le corps n'est que l'enveloppe passagère — idée qui préparait la voie à la spiritualité et l'immortalité de l'âme que l'on trouve chez certains *falâsifa* [49]. De même, les mu'tazilites qui tendaient à admettre que le néant (*ma'dûm*) est une chose positive conduisaient à l'idée d'une matière éternelle coexistante à Dieu [50].

Le Dieu mu'tazilite, avant tout défini par voie négative et ramené à l'évidence d'un principe premier, inconnaissable dans son essence, reste cependant, dans une large mesure encore, un Dieu coranique, créateur, législateur et justicier, un Dieu

47. On trouvera un premier exposé d'ensemble dans l'article de H. S. NYBERG, sur les mu'tazila, *EI*, III, 840-847. — AHMAD AMIN, *Duhâ-l-islâm*, III, 21-207. — Albert NADER, *Le système philosophique des mu'tazila*, Beyrouth, 1956.

48. Sur la doctrine d'Abû-l-Hudhail, cf. H. S. NYBERG, *EI²*, 131-132 et, sur celle de Naẓẓâm, la notice du même auteur, in *EI*, III, 953-954.

49. Les idées mu'tazilites sur le *rûḥ*, *Farq*, 117. — *Milal*, I, 69-70.

50. Sur le *ma'dûm* : *Farq*, 163-165.

qui guide l'homme en lui envoyant les prophètes et la raison, mais une raison qui n'est pas illimitée dans ses possibilités. Dans la mesure où, minimisant la tradition, le mu'tazilisme restait attaché au Coran, auquel ses adversaires hanbalites lui feront parfois le grief d'attribuer une importance excessive aux dépens du hadîth, il ne pouvait, lui aussi, se défaire de ce fidéisme initial sans lequel toute théodicée islamique s'évanouirait.

La théologie acharite. — Entre ces deux positions extrêmes s'étagent les solutions transactionnelles, qui font la part plus ou moins grande au *tafwîḍ* et au *ta'wîl*, à la remise à Dieu de l'intelligence dernière de l'Être, ou à l'effort de l'entendement pour traduire, dans un système conceptuel, ce que le traditionalisme ramène à de simples sentiments. L'acharisme est une de ces théologies transactionnelles, mais ce n'est pas la seule et lui-même, plus diversifié qu'on pourrait le croire au premier abord, a fait diversement usage, selon les auteurs considérés, du fidéisme hanbalisant et de l'exégèse allégorique du mu'tazilisme [51].

Il fait intervenir, dans sa théorie des attributs, diverses distinctions logiques dont le sunnisme traditionaliste a sans doute usé, à des degrés divers, mais qui sont restées étrangères à l'esprit de sa théodicée. A ces distinctions logiques, souvent héritées du mu'tazilisme, se rattachent les distinctions établies entre les attributs entitatifs et les attributs opératifs, entre ceux qui découlent de la nature de Dieu et ceux qui résultent de ses actes ; entre les attributs rationnels (*'aqlîya*), dont la raison, par ses seules lumières, peut établir l'existence, et les attributs scripturaires (*sam'îya*), logiquement possibles, mais dont l'existence ne peut être affirmée qu'en fonction de la révélation ; entre les attributs fondamentaux coéternels à Dieu (*azalîya*) et les attributs qui se surajoutent (*zâ'îda*) à son essence.

L'acharisme réduit en général à sept le nombre des attributs coéternels à Dieu : la puissance, la science, la vie, la volonté, l'ouïe, la vue et la parole — réduction dans laquelle le hanbalisme voit un appauvrissement de la notion d'un Dieu dont l'infinie richesse dépasse étrangement la connaissance limitée qu'Il nous a donnée de Lui-même [52].

Les attributs corporels de Dieu, comme la face, l'œil, la main,

51. La théologie acharite, comme le fait remarquer Tâj al-Dîn al-Subkî, admet à la fois le *tafwîḍ* et le *ta'wîl*. — *Shâfi'îya*, III 263-264.

52. Nombre porté à huit si l'on admet, avec Bâqillânî, le *baqâ'*, l'éternité, parmi les attributs. *Uṣûl*, 90.

ou sa présence sur son Trône, ne sont pas niés en tant que tels, mais ce sont, ou bien des attributs pour l'intelligence desquels il faut faire remise à Dieu (*tafwîḍ*), ou bien des des attributs qu'une exégèse allégorique (*ta'wîl*), dans la mesure où la philologie le permet, ramène à l'un des attributs fondamentaux [53].

L'intellectualisme acharite, tel que Baghdâdî le résume, ramène la parole divine à l'idée (*ma'nâ*) que cette parole exprime. Les lettres et les sons (*ḥurûf*), qui composent les exemplaires ou la récitation du Coran, ne sont que l'expression ou la traduction (*'ibâra* ; *ḥikâya*) de la pensée divine, éternelle en tant que telle, dans un langage matériel et créé. Quand il est écrit ou récité par les hommes, le Coran n'est plus, dans l'absolu, la parole divine ; il ne l'est que d'une manière relative, comportant une distinction fondamentale entre l'idée, qui participe de l'éternité de l'attribut divin, et la forme, créée et passagère, qui l'exprime [54].

Sur le problème de la toute-puissance divine et du libre arbitre, l'acharisme a essayé de prendre aussi, chez certains de ses docteurs, une position de moyen terme, entre la doctrine des qadarîya, qui attribuent à l'homme la création de ses actes libres, et celle des jahmîya ou mujabbira, qui le ramènent au rôle d'un automate conscient et n'établissent pas de distinction entre les actes instinctifs et les actes volontaires.

Soutenir que les hommes puissent être les créateurs de leurs actes, c'est tomber dans l'associationnisme en leur conférant une parcelle d'un pouvoir qui n'appartient qu'à Dieu. Prétendre que l'homme n'a pas la capacité d'agir (*istiṭâ'a*), c'est rendre incompréhensible la rétribution finale en niant l'existence d'actes volontaires. De cette contradiction, l'acharisme entend sortir par sa théorie de l'acquisition (*iktisâb*) selon laquelle tout acte volontaire a deux agents dont l'un, Dieu, est le créateur, et l'autre, l'homme, l'acquisiteur [55].

A cette doctrine cependant, bien des critiques ont été faites. On lui a reproché sa subtilité et son obscurité. D'aucuns ont vu en elle une concession inadmissible à la théorie des qadarîya. Ibn Taimîya, pour sa part, estimait, au contraire, qu'on devait la rejeter parce qu'elle empiétait par trop, sous l'influence

53. *Uṣûl*, 99-102 (pour la *ru'yâ*). et 111-112. — *Farq*, 324.
54. *Uṣûl*, 106-108 et 226. — *Farq*, 325. — *Mu'tamad*, 89-93. — *Ibn Baṭṭa*, 83, note 4. — *Wâsiṭîya*, 21. — Pour les différences avec le maturidisme, *Rauḍa bahîya*, 46-53.
55. Sur le *kasb*, *Uṣûl*, 139-140. — *Farq*, 328. — *Islamic philosophy and theology*, 86. *Rauḍa Bahîya*, 26-31.

des jahmîya, sur la liberté de choix que tous les anciens docteurs de l'Islam reconnaissaient à l'homme [56].

La théologie dans la falsafa. — La philosophie d'inspiration hellénistique (*falsafa*), issue de l'enseignement d'al-Fârâbî, est allée plus loin encore que le mu'tazilisme sur la voie du *ta'wîl*, de l'exégèse allégorique des données révélées, mais on retrouve toujours en elle, au delà des thèses aristotéliciennes, platoniciennes ou néo-platoniciennes empruntées à la culture philosophico-scientifique du temps, les notions fondamentales de la théodicée coranique : l'idée d'un Dieu absolu qui se suffit à lui-même, un et simple dans son essence, souverain tout-puissant, créateur du monde et législateur, dispensateur des récompenses et des châtiments dans l'autre monde.

Transposé sur le plan de la formulation philosophique, le Dieu alfarabien est, comme dans le mu'tazilisme, un Dieu dépouillé de tous les attributs susceptibles de porter atteinte à l'unité foncière de son essence. C'est l'Un, source de tous les êtres, mais existant en soi et par soi et dont l'essence comporte l'existence. Indéfinissable, car toute définition est une construction et une limitation, c'est le souverain bien, la vérité en soi, la science, l'intelligence souveraine et la vie par excellence, sans que ces qualifications de perfection viennent, en quelque sorte de l'extérieur, se surajouter à son essence. Cette conception de la divinité, qui a été reprise et développée par Ibn Sînâ, se retrouve dans la métaphysique d'Ibn Rushd pour qui Dieu est toujours une intelligence qui se pense, un être vivant d'une vie parfaite et un bienheureux dont le bonheur est complet [57].

A l'idée coranique de la création *ex nihilo*, se substitue, chez al-Fârâbî et Ibn Sînâ, l'idée, d'origine néo-platonicienne, d'émanation (*faiḍ*), dont la fonction, intégrée dans un nouveau système, est fort complexe. Elle permet, d'une part, de passer logiquement de l'Un initial à la diversité du monde créé et, tout en admettant l'éternité de la matière, de subordonner ontologiquement cette matière à Dieu. Elle permet, d'autre part, d'intercaler, entre l'Un initial et le monde de l'homme, une hiérarchie de mondes intermédiaires ; ainsi apparaît, entre

56. Critique du *kasb* chez Ibn Taimîya, *MS*, IV, 154.
57. On trouvera une bonne base de départ dans Ibrahim Madkour, *Al-Farâbi et sa place dans la philosophie musulmane*, et dans L. Gauthier, *Ibn Rochd* (*Averroès*), Paris, 1948. Voir aussi M. Allard, *La notion de création chez Averroès*, *BEO*, XIV, (1952-1954).

l'absolu inconnaissable et le monde de la corruption et du changement, une série de réalités spirituelles primordiales. Elle permet enfin de donner une solution unifiée non seulement au problème de la création et de la connaissance, mais encore à cette distinction fondamentale que le Coran établit, dans le domaine de l'activité divine, entre la création (*khalq*) et l'ordre (*amr*) [58].

Considérés comme des êtres intelligibles qui n'ont aucun rapport avec la matière, les anges, dont parle le sunnisme, sont assimilés aux âmes et aux intelligences des sphères célestes, mais leur existence, en définitive, n'est pas niée. La Table bien gardée (*lauḥ maḥfûẓ*) et la plume (*qalam*) qui inscrit, de toute éternité, sur cette Table, la destinée des hommes peuvent se comprendre comme désignant les êtres spirituels par lesquels s'accomplissent les ordres de Dieu.

Le salut (*najât*), lié à l'idée de bonheur (*sa'âda*), reste, dans la *falsafa* comme dans le sunnisme, le but final de la science et de la pratique. Mais ce salut final est interprété de tout autre manière. Le bonheur et le malheur futurs, qu'évoquent les termes de paradis et d'enfer, sont purement spirituels. Ainsi se trouve niée ou compromise l'idée de la résurrection des corps : thèse plus difficilement acceptable que le rejet pur et simple des autres données de l'eschatologie traditionnelle, bien qu'elle réussît parfois à gagner, dans le sunnisme, des partisans dont on ne saurait mettre la foi en doute. Mais la *falsafa*, comme le Coran, croit profondément à la vie de l'autre monde.

Ainsi pouvait s'offrir, à des consciences ébranlées par l'afflux de l'hellénisme, une conciliation fort acceptable, parmi d'autres, du *credo* coranique et d'une science moderne en son temps. L'Islam philosophique qui s'échaffaudait de la sorte, incomparablement plus rationalisé, plus intellectualisé et plus spiritualisé, s'opposait au sunnisme traditionaliste plus littéraliste et plus exotérique, mais il offrait à ses adeptes, en définitive, dans sa théologie et son éthique, des valeurs fondamentales communes ou convergentes [59].

La théologie du chiisme. — Le chiisme apparaît lui aussi profondément diversifié. L'anthropomorphisme (*tashbîh*) eut longtemps des partisans. Les hishâmîya ḥakamîya et jawâlîqîya, qui donnaient une interprétation littéraliste du verset

58. De Boer, in *EI*, *Supplément*, 81-82 (sur *faiḍ*). — Madkour, *Farâbî*, *op. cit.*

59. Sur l'interprétation allégorique de ces différentes notions, *Fârâbî*, *op. cit.*, 210-218.

du Trône, sont rangés, par leurs adversaires, et à juste raison semble-t-il, dans la catégorie des *mushabbiha*. Les zurârîya qui soutinrent, sur la succession des imâms, des idées quelque peu indécises et finirent par rejoindre les mûsâwîya *stricto sensu*, développèrent, pour expliquer l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs, l'idée de l'engendrement dans l'essence (*iḥdâth fî-l-dhât*), dont Baghdâdî nous dit qu'elle fut reprise, avec des formulations diverses, par les karrâmîya et certains mu'tazilites.

Les chiites extrémistes (*ghulât*) peuvent eux aussi, à plus forte raison, être qualifiés de mushabbiha dans la mesure où, pour fonder leur imâmologie et leurs prétentions politiques, ils admettaient l'infusion (*ḥulûl*) de l'Esprit saint dans une créature humaine ainsi divinisée, ou le passage d'une substance spirituelle d'une enveloppe corporelle dans une autre enveloppe corporelle (*tanâsukh*) [60].

L'ismaélisme qui paraît avoir été, lui aussi, profondément diversifié, a développé, dans le cadre du *ta'wîl*, une théologie qui, par certains côtés, s'apparente à celle de la *falsafa* mais qui s'en distingue aussi par d'autres. C'est ainsi qu'il met l'accent, au début du processus de l'émanation (*faiḍ*), sur la notion d'*ibdâ'*, d'instauration créatrice immédiate, directement liée au *fiat* (*kun*) coranique, dont d'autres sectes avant lui, comme celle des karrâmîya, avaient souligné l'importance. Dieu, dans sa réalité essentielle, reste, comme dans le sunnisme ou le mu'tazilisme, hors de la portée des intelligences humaines, si élevées soient elles ; la raison universelle, assimilée au Verbe divin (*kalâm*), la première dans l'ordre descendant des créations, est la seule forme révélée de la divinité qui soit accessible à notre connaissance. L'opposition entre le *ẓâhir* et le *bâṭin*, entre l'écorce matérielle des choses et leur réalité spirituelle, devient aussi plus systématique. Beaucoup plus systématique aussi que dans la *falsafa* apparaît le souci d'établir une série de correspondances rigoureuses entre les deux mondes hiérarchisés et parallèles de la création (*khalq*) et de l'ordre (*amr*). L'eschatologie de l'ismaélisme enfin, étroitement liée à son imâmologie, interprète la résurrection, sur le plan temporel, par la venue du mahdî, de descendance fâtimide, chargé d'édicter, en ce monde, une Loi nouvelle [61].

Les duodécimains furent plus ou moins influencés par le

60. *Farq*, 47-53. — *Mukhtaṣar*, 63.

61. W. Ivanov, *EI*, *Supplément*, 105-109 (sur *ismâ'îlîya*). — Adel Awa, *L'esprit critique des « Frères de la Pureté »*, Beyrouth, 1948. —

muʿtazilisme, mais leur théologie est loin de se ramener, même en ce qui concerne les attributs divins, à de simples positions muʿtazilites. Bien caractéristique, à cet égard, paraît la position du cheikh al-Mufîd qui part en guerre contre l'acharisme, dénoncé en des termes fort méprisants, mais qui ne ménage pas non plus le muʿtazilite Abû Hâshim al-Jubbâ'î dont il critique vivement la théorie des modes (*aḥwâl*) [62].

Les attributs, en tant que tels, sont niés, comme dans le muʿtazilisme, et la conception acharite des sept attributs coéternels à Dieu est présentée « comme une innovation hérétique qui n'avait jamais été soutenue, avant al-Ashʿarî, par un unitaire et à plus forte raison par un Musulman ». Mais le cheikh al-Mufîd établit une distinction entre les qualifications analogiques (*qiyâsî*), donc rationnelles, et les qualifications scripturaires (*samʿî*), dont il étend le champ d'application.

La vie, la puissance et la science entrent dans la première catégorie de qualifications « Dieu, nous dit-il, est vivant par Lui-même et non par sa vie ; il est tout puissant par lui-même et non par sa puissance ; Il est savant par lui-même et non par sa science » [63].

Le Coran est la parole de Dieu engendrée dans le temps (*muḥdath*), mais le cheikh s'interdit de dire que le Coran est créé (*makhlûq*) et présente sa doctrine comme conforme aux traditions transmises par tous les gens de la Famille et les imâmîya à quelques exceptions près [64].

On dira que Dieu est voulant (*murîd*) en se fondant sur la tradition et en se soumettant à elle, conformément aux données coraniques, car « affirmer que Dieu est voulant n'est pas, en soi, une exigence d'ordre rationnel. La volonté de Dieu, ce sont les actes mêmes qu'Il a voulus. Vouloir un acte, pour Dieu, c'est le créer, c'est donner l'ordre (*amr*) qu'il soit ».

On dira aussi que Dieu est audient, voyant et percevant (*mudrik*), car toutes ces qualifications sont fondées sur la tradition scripturaire et non sur la raison. Elles désignent toutes, sous des formulations différentes, la science de Dieu : on ne saurait, en effet, attribuer à Dieu, qui est pure intellection, des perceptions sensibles [65].

WILFERD MADELUNG, *Das Imamat in der fruher ismailitischen Lehre*, dans *Der Islam*, 1961, 43-135.

62. *Mukhtârât*, 50-51.
63. *Mukhtârât*, 51-53.
64. *Ibidem*, 53-54.
65. *Ibidem*, 54-56.

La vision de Dieu dans l'autre monde, comme le hanbalisme et l'acharisme la conçoivent, est catégoriquement rejetée. « Il est impossible, nous dit al-Mufîd, que l'on puisse voir Dieu avec les yeux, comme l'affirment les anthropomorphistes (*mushabbiha*) et leurs frères, les gens qui croient aux attributs (*aṣḥâb al-ṣifât*). La vue de Dieu est contraire à la raison, au Coran et à toutes les traditions rapportées par les gens de la Famille » [66].

Le châtiment de la tombe, nié par le muʿtazilisme, est en revanche admis, comme dans le hanbalisme et l'acharisme. Mais l'eschatologie du cheikh est fortement marquée par son imâmologie. Ainsi Dieu ne sera pas seul à demander des comptes à ceux qui auront à en rendre : à ce jugement participeront, non seulement le Prophète, mais encore ʿAlî et les imâms que Dieu glorifiera, par là, une fois de plus, dans leur éclatante supériorité [67].

La notion d'intercession (*shafâʿa*), elle aussi admise, comme dans le hanbalisme ou l'acharisme, se trouve infléchie dans un sens chiite. Le Prophète continue d'intercéder en faveur des membres de sa communauté, mais ʿAlî et les imâms en feront de même pour leurs partisans. De même, tout croyant qui aura été, sur la terre, un homme de bien et aura voué aux Alides, fût-ce en son for intérieur, la vénération qu'on leur doit tout en simulant, par précaution tactique (*taqîya*), des sentiments contraires, pourra intervenir pour ses frères en religion, ainsi que Dieu le dit dans le Coran : « Nous n'avons maintenant aucun intercesseur, aucun ami ardent » [68]. (XXVI, 100-101).

La théosophie moniste. — La théosophie moniste, à laquelle le cheikh Ibn ʿArabî a attaché son nom, met en œuvre deux idées que le hanbalisme et l'acharisme ne pouvaient manquer de tenir pour irrecevables et contraires, tout à la fois, au Coran et à la raison : l'idée que le néant (*maʿdûm*), comme certains muʿtazilites l'avaient soutenu, est une réalité positive, et celle que l'existence de la chose créée (*makhlûq*) est l'existence même du créateur (*khâliq*), qui se manifeste à lui-même par elle.

La critique hanbalite, comme Ibn Taimîya la présente, a voulu voir, dans ce système, la conséquence en quelque sorte convergente de plusieurs propositions également condamnables : d'abord la théodicée des jahmîya et des muʿaṭṭila qui, en niant

66. *Ibid.*, 60.
67. *Ibid.*, 87.
68. *Ibid.*, 93.

les attributs divins, vident la notion de Dieu de tout contenu et donne, au monde des créatures, plus de réalité qu'à leur créateur ; ensuite l'émanatisme d'Ibn Sînâ qui tend à conférer à la matière, issue de Dieu, plus de consistence ontologique qu'à Dieu lui-même ; enfin la généralisation de la notion d'incarnation (*ḥulûl*) que certains soufis ou certains chiites extrémistes ont restreinte à la personne de leur cheikh ou de leur imâm (*ḥulûl muqaiyad*), mais qu'Ibn ʿArabî a étendue à l'ensemble du monde créé (*ḥulûl muṭlaq*) [69].

Mais bien d'autres influences, comme on l'a fait remarquer, n'ont pas manqué aussi de jouer, et l'acharisme, tout autant que l'émanatisme avicennien ou la pseudo-*Théologie d'Aristote*, contribua à l'avènement du monisme existentiel dans la mesure où, pour mieux montrer le caractère illusoire et impermanent (*fanâ'*) du monde créé, il faisait de Dieu, un et tout-puissant, le seul Être véritable, le seul agent et la seule cause, la seule existence capable de subsister (*baqâ'*).

D'autres notions encore, qui souvent plongent leurs racines dans le hanbalisme lui-même, ne sont pas étrangères, ajouterions-nous, à la genèse du monisme existentiel : la conception d'un Dieu à la fois un et multiple, un dans son essence et multiple par les attributs, en nombre infini, qui expriment son essence ; l'idée d'un Dieu sans doute transcendant, qui se tient en majesté sur son Trône au-dessus de ses créatures, mais qui, par sa science, sa providence et son action, reste étrangement proche de ses serviteurs, vers lesquels « Il descend » (*nuzûl*) dans le dernier tiers de chaque nuit ; la notion enfin de *tajalliyât*, d' « apparition » de Dieu aux hommes, qui a si profondément imprégné la théodicée des sâlimîya et du hanbalisme : Dieu qui s'est tant de fois manifesté aux hommes par l'infinie diversité de son action, apparaîtra, après la résurrection, dans le paradis, à ses élus qui pourront ainsi Le voir (*ru'yâ*), de leurs yeux, « comme on voit la lune les nuits où elle est pleine » et sans avoir à souffrir de cette fulgurante vision [70]. Historiquement il est remarquable de constater que deux des hommes qui ont le plus fortement agi sur l'Islam moderne et contemporain et l'ont aussi le plus divisé furent, en définitive, Ibn ʿArabî et son grand adversaire le hanbalite Ibn Taimîya qui, comme

69. Voir sur la *waḥdat al-wujûd*, les remarques de L. Gardet, dans son article sur *allâh*, in *EI*², I, 428.

70. Ibn Taimîya a consacré de nombreux écrits à la critique de la *waḥdat al-wujûd*. Voir en particulier sa lettre à Naṣr al-Manbijî, dans *MRM*, Le Caire, 1922, I, 161-183.

il nous le dit lui-même, s'était laissé séduire, dans ses années de jeunesse, par le charme littéraire et doctrinal des *Futûḥât*. Le monisme d'Ibn ʿArabî n'aurait pas connu, dans la communauté, la diffusion qui fut la sienne s'il n'avait pu se prévaloir de multiples répondants.

III. LE PROPHÈTE ET SES COMPAGNONS

La doctrine sunnite : la supériorité du Prophète Muḥammad. — Une distinction, couramment admise, établit une différence entre le prophète-annonciateur (*nabî*) et le prophète-législateur (*rasûl*). On appelle prophète annonciateur l'homme à qui Dieu fait « descendre » sa révélation (*waḥy*) par l'intermédiaire d'un ange et qu'Il soutient, dans sa mission, en lui donnant des miracles ou des prodiges qui viennent contredire le cours habituel des choses. Le Prophète-législateur, en plus des privilèges du prophète-annonciateur, apporte une Loi nouvelle (*sharîʿa*) ou abroge partiellement une Loi antérieure. « Quiconque, écrit Baghdâdî, reconnaît la mission de Muḥammad, reconnaît, par là-même, qu'il est le dernier en date des prophètes annonciateurs et législateurs et reconnaît aussi l'éternité de sa Loi » [71].

Le premier des prophètes-léglislateurs est Adam, le père de l'humanité, suivi par Noé, Abraham, Moïse et Jésus. Moïse et Jésus, prophètes en leur temps, annoncèrent la venue de Muḥammad qui lui-même, dans un hadîth souvent cité, dit : « Si Moïse et Jésus étaient encore en vie, il ne leur serait permis que de me suivre ».

Jésus, qui n'a pas été tué et qui est monté au ciel, en redescendra (*nuzûl*), lors de l'apparition de l'Antéchrist (*dajjâl*), avant la résurrection, pour venir contribuer au triomphe final de l'Islam. « Jésus fils de Marie, écrit Baghdâdî, tuera l'Antéchrist, mais il tuera aussi le porc, répandra le vin et se tournera vers la Mekke pour faire sa prière. Il confirmera la Loi de Muḥammad, fera vivre ce que le Coran a fait vivre et mourir ce que le Coran à fait mourir » [72].

« Premier des prophètes à avoir été créé, écrit de son côté Ibn Baṭṭa, notre prophète Muḥammad a été le dernier à être envoyé. Sa mère, quand elle le mit au monde, vit une lueur illuminer, pour lui, les châteaux de Syrie. Quiconque prétend

71. *Uṣûl*, 162-163. — J. Horovitz, *EI*, III, 857-858 (sur *nabî*) et A. J. Wensinck, *ibidem*, 1206 (sur *rasûl*).

72. *Uṣûl*, 156-163 et *Farq*, 333. — *Ibn Baṭṭa*, 106. — D'où cette idée que le seul danger qui menace la *sharîʿa* est la *zandaqa*. *Ibn Baṭṭa*, 58-59.

que Muḥammad, avant sa mission, suivait la religion des siens, forge le plus grand des mensonges contre le Prophète de Dieu. On ne doit pas adresser la parole à un homme qui tient de semblables propos ni rester en sa compagnie. On devra dire aussi que notre Prophète est né circoncis et avec le cordon noué ; qu'il voyait derrière lui comme il voyait devant lui. On devra croire que le Prophète monta sur Burâq et se rendit à Jérusalem au cours de la même nuit. Il fit, sur Burâq, l'ascension (*mi'râj*) du ciel jusqu'à se rapprocher de son Seigneur. Il resta suspendu ; et il n'y avait alors, entre Dieu et lui, que la distance de deux arcs, ou moins encore. Dieu lui mit la main entre les deux épaules. Le Prophète sentit la fraicheur de la main de Dieu entre ses deux seins, et il apprit alors la destinée des premières générations humaines. Muḥammad, le plus noble des prophètes, le plus élevé en dignité, le plus proche de Lui et le plus chéri de Lui, viendra, le jour de la résurrection, il intercédera et son intercession sera agréée ; il sollicitera et ses sollicitations recevront satisfaction. Il prendra place sur le Trône, avec son Seigneur, et ce privilège n'appartiendra à nul autre » [73].

Sur ce dernier point cependant, le hanbalisme et l'acharisme se sont parfois violemment heurtés, sans arriver à une unité de doctrine. Quand Dieu dit, en effet, dans le Coran, en parlant de Muḥammad : « Peut-être ton Seigneur t'enverra-t-il en un séjour digne de louange (*maqâm maḥmûd*) (XVII, 79), il faut comprendre, selon une tradition qui remonte à Mujâhid (m. vers 103 h.), un disciple de 'Abd Allâh b. 'Abbâs, que Dieu fera asseoir Muḥammad sur son Trône, le jour de la résurrection. Cette manière de voir, qui ne figure pas dans les professions de foi attribuées à Ibn Ḥanbal, a été cependant défendue par plusieurs de ses grands disciples comme Abû Bakr al-Khallâl et 'Abd al-Qâdir al-Jîlî. On ne la trouve pas cependant dans le *Mu'tamad* du cadi Abû Ya'lâ ni dans les professions de foi d'Ibn Taimîya. La doctrine qui a prévalu, soutenue par Ṭabarî, Ibn Khuzaima et Baghdâdî, se borne à voir, dans ce verset, une allusion à l'intercession de Muḥammad le jour de la résurrection [74].

La fonction du Prophète. — Le Prophète, librement choisi par Dieu, est le médiateur (*wâsiṭa*) par excellence entre l'homme et son Seigneur. Dieu lui a communiqué ses ordres par l'intermédiaire d'un ange ; c'est par l'archange Gabriel qu'est « descendue » la quasi totalité du Coran. Mais Dieu lui a aussi parlé directement, sans intermédiaire, la nuit de l'Ascension (*mi'râj*) et lui a parfois aussi donné l'inspiration (*ilhâm*) à l'état de veille ou en songe.

73. *Ibn Baṭṭa*, 110-111.
74. *Ibn Baṭṭa*, 112-113. — *Uṣûl*, 244. — *Ḥallâj*, 849-853.

Cette notion de *wâsiṭa* a été souvent mise en avant, dans le sunnisme ,pour soutenir qu'il doit toujours y avoir, dans la communauté, des saints pour servir d'intercesseurs entre les croyants et Dieu, d'autant que l'homme, comme écrasé par la toute-puissance divine, a besoin de demander à ces saints leur entremise pour obtenir la satisfaction de quelque besoin ou l'éloignement de quelque péril. Cette conception, largement répandue par le soufisme et conforme aux croyances populaires les plus profondes, s'est heurtée à de vives objections. Le Prophète, font remarquer ses adversaires, a transmis sa Loi sur l'ordre de Dieu et le meilleur moyen de se rapprocher de Dieu consiste précisément à étudier cette Loi et à la mettre en pratique [75].

Le Prophète est ensuite le chef suprême de la communauté — tant au spirituel qu'au temporel — à qui incombe la charge, non seulement de diriger la prière et la guerre sainte, mais encore de veiller sur les intérêts des Musulmans et de leurs protégés minoritaires. C'est l'*imâm* parfait (*muṭlaq*), le cadi idéal, le guide (*murshid*) par excellence, le *mujtahid* et le *muftî* dont toutes les décisions, interprétatives de la pensée divine, sont marquées du sceau de la vérité et de la raison, le *mahdî* enfin dont le règne de justice a eu une existence historique et qui a organisé sur terre, avec ses Compagnons, la cité idéale que constituait la communauté originelle. Le Prophète, en un mot, est l'homme parfait (*insân kâmil*), l'archétype d'humanité, le modèle idéal dont la conduite est à imiter, car elle est, pour tous, une garantie de rectitude et de salut [76].

Le Prophète enfin est le saint (*walî*) accompli, l'ami préféré de Dieu, qui a pleinement réalisé le message qu'il avait reçu mission de transmettre, en le vivifiant par son exemple et son action. Les saints sont d'abord et avant tout, dans la doctrine qui a prévalu dans le sunnisme, les croyants qui craignent le plus Dieu et Lui obéissent le plus fidèlement ; les plus grands des saints sont les prophètes et le premier d'entre eux est

75. Voir en particulier, sur cette notion, la dissertation d'Ibn Taimîya intitulée *Al-wâsiṭa bain al-khalq wa al-ḥaqq*, dans *MR*, Le Caire, 1323 h., 45-54.
76. *MS*, II, 112.

Muḥammad. On rejettera donc catégoriquement, comme incompatibles avec l'Islam, toutes les doctrines qui ont parfois eu cours dans le soufisme et le chiisme et selon lesquelles l'élite des croyants, comprenant la Loi dans sa réalité profonde (*ḥaqîqa*), est dispensée de suivre, comme le commun des hommes, la lettre des prescriptions légales. Le Khiḍr n'avait pas à obéir à Moïse ni les gens de la banquette (*ahl al-ṣuffa*) à Muḥammad [77].

Nul, dans l'Islam, ne doit obéissance qu'à Dieu et à son Prophète, mais le Prophète, intermédiaire nécessaire entre l'homme et Dieu, doit être obéi (*muṭâʿ*) d'une façon inconditionnelle, avec la certitude que l'on trouvera toujours la rationalité et l'efficacité de la soumission qu'on lui porte [78].

L'impeccabilité et l'infaillibilité du Prophète. — Alors que les hishâmîya, dans le chiisme, attribuaient, à leurs imâms, une impeccabilité et une infaillibilité (*ʿiṣma*) qu'ils refusaient aux Prophètes, que les karrâmîya allaient parfois jusqu'à soutenir que les prophètes avaient pu commettre des fautes dans leur transmission du message divin et que certains muʿtazilites, comme Abû ʿAlî al-Jubbâ'î, soutenaient que les prophètes pouvaient fort bien commettre des erreurs d'interprétation ou d'*ijtihâd*, on comprend que le sunnisme ait été amené à donner droit de cité, dans ses doctrines, à l'idée de l'impeccabilité et de l'infaillibilité du Prophète. Il y eut unanimité dans le hanbalisme et l'acharisme pour soutenir que les prophètes, à partir de leur mission, étaient incapables de commettre des fautes même légères, tout au plus des omissions vénielles dans l'accomplissement d'une pratique cultuelle ou quelques erreurs d'estimation [79].

Les miracles des prophètes et des saints. — Le sunnisme admet les miracles des prophètes et des saints (*muʿjizât ; karâmât*). Baghdâdî, dont les idées renseignent en général assez bien sur les positions moyennes communément adoptées, voit, dans ces deux catégories de miracles, des « ruptures d'habitudes », une solution de continuité dans le déroulement coutumier des événements, due à une intervention de Dieu pour prouver la

77. Sur les discussions autour de cette notion de *walâya*, cf. Ibn Taimîya, *Al-furqân bain auliyâ' al-rahmân wa auliyâ' al-shaiṭân*, Le Caire, 1310/1892. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 45 et *passim*.
78. *Essai*, 202-203.
79. Pour les discussions entre acharites et maturidites, *Rauḍa bahîya*, 57-64. — *Uṣûl*, 166-167. — *Mukhtârât*, 73. — Longue discussion in *MS*, III, 246-266. — *Essai*, 186-195.

véridicité d'un prophète ou d'un saint. Mais, tandis que le prophète-législateur, chargé de lancer l'appel à son message, doit revendiquer hautement le privilège de ses miracles et mettre les hommes au défi de l'imiter, le saint, au contraire, en témoignage de sa sincérité, loin de se glorifier de ses miracles, doit s'efforcer humblement de les cacher [80].

Chaque prophète a eu ses miracles. Muḥammad « a accompli des miracles réunissant toutes les différentes espèces de miracles accomplis par ses prédécesseurs ». Mais son miracle par excellence est le Coran. Le Coran a subsisté après la mort de Muḥammad. On a pu déduire du Coran la totalité des statuts de la Loi. Le Coran enfin est inimitable (*iʿjâz*), non seulement par la pureté de sa langue et sa beauté formelle, mais encore par les informations surnaturelles qu'il apporte sur un certain nombre d'événements passés ou futurs [81].

Les miracles des saints, qui pourront se produire jusqu'au jour de la résurrection, se distinguent encore des miracles des prophètes en ce sens que la sainteté, dont ils constituent le signe, est toujours exposée à une altération d'état. Un prophète reste toujours prophète, mais un saint, si grand soit-il, n'est pas à l'abri d'une défaillance. A tout homme qui lutte pour le triomphe de la vérité, Dieu enfin peut apporter son aide pour lui permettre de venir à bout d'une épreuve particulièrement pénible [82].

La doctrine chiite : prophétisme et imâmat. — La mission prophétique, dans le chiisme imâmite, se prolonge par l'imâmat, dont le titulaire détient, à l'exception de la révélation, toutes les prérogatives du Prophète.

L'imâmat, comme la mission prophétique, est d'institution divine. Il repose sur un texte (*naṣṣ*), verset coranique ou hadîth, et sur une *waṣîya*, sur la désignation testamentaire faite, par l'imâm en place, de son successeur. Ainsi l'imâm ʿAlî a été expressément désigné par Dieu et son Prophète Muḥammad pour succéder à ce dernier [83].

80. Voir en particulier, sur les mérites particuliers du Prophète, le *Kitâb al-sharîʿa*, 403-499. — *Ibn Baṭṭa*, 112, note 2. — *Uṣûl*, 170. — A. J. Wensinck, *EI*, III, 666-667 (sur *muʿdjiza*).
81. *Uṣûl*, 183-184 et *Farq*, 335. — *Islamic philosophy and theology*, 107. — J. Bouman, *Le conflit autour du Coran et la solution d'al-Bâqillânî*, Amsterdam, 1959.
82. *Uṣûl*, 184-185.
83. Le *naṣṣ* et la *waṣîya* sont deux éléments fondamentaux de l'imâmisme duodécimain ou fâtimide. — *MS*, III, 266-270. — *Maqâlât*, 17.

L'imâm, comme le Prophète, est impeccable et infaillible (*ma'ṣûm*). Ainsi 'Alî a toujours eu la raison, la vérité et le bon droit de son côté dans toutes les circonstances de sa vie et dans toutes les décisions, théoriques ou pratiques, qu'il a été amené à prendre [84].

L'imâm est, comme le Prophète, le meilleur des hommes (*afḍal*), car on ne saurait concevoir que l'on puisse prendre pour imâm un « homme surpassé en mérites » (*mafḍûl*). Sa science est une science divinement inspirée, mais non acquise ; sa piété dévotionnelle, son détachement des choses de son monde, son courage à toute épreuve, le tout souligné par des miracles, en font l'homme parfait qui s'impose à l'obéissance et à l'imitation de tous [85].

Sa mission, sur bien des points, s'apparente à celle du Prophète. Comme lui, il est le médiateur (*wâsiṭa*) entre les hommes et Dieu. « Quiconque meurt sans connaître l'imâm de son temps, dit un hadîth chiite, meurt comme on mourait au temps du paganisme ». Connaître l'imâm est une nécessité pour se rapprocher (*qarâba*) de Dieu [86].

L'imâm est, depuis la mort du prophète et l'interruption de la révélation, le dépositaire de la Loi (*ḥâfiẓ al-sharî'a*), le gardien et l'interprète de cette Loi, en raison de l'impuissance du Coran et de la Sunna à prévoir tous les cas particuliers. Il est le seul à détenir la totalité du texte révélé et le seul à faire le départ, en toute certitude, entre les traditions authentiques et les traditions fausses ou suspectes [87].

L'imâm est le facteur d'unité dans la communauté. C'est en se soumettant aux décisions de l'imâm, impeccable et infaillible, que la communauté pourra échapper aux égarements et aux contradictions qui la menacent. Le consensus communautaire (*ijmâ'*), comme l'imâmisme le conçoit, n'est, en définitive, que le regroupement de tous autour de ce guide impeccable et infaillible, divinement assisté, qui seul permet aux raisons individuelles de surmonter leurs imperfections, leurs limitations et leurs défaillances.

C'est aussi parce qu'il est impeccable et infaillible, parce qu'il est le véritable garant et interprète de la Loi, que l'imâm, chef de la cité, a non seulement qualité pour châtier ou récompenser les hommes, mais encore pour leur servir d'arbitre dans les différends auxquels leurs perpétuelles convoitises les exposent [88].

Le dernier imâm enfin, dans la doctrine des duodécimains, est le *mahdî*, qui vit en état d'absence (*ghaiba*), mais reviendra un jour sur la terre, pour faire régner la justice, quand les hommes, par leurs actions, se seront librement rendus dignes de le recevoir.

« Lorsque le mahdî, issu de la famille du Prophète, surgira, précise le cheikh al-Mufîd, Dieu pourra faire renaître d'autres personnes, sous la forme qui avait été la leur, de manière à pouvoir élever les uns et abaisser les autres et à permettre aux opprimés de tirer vengeance de leurs oppresseurs. Deux catégories d'hommes pourront ainsi revenir sur terre : d'une part, les saints éprouvés par lesquels Dieu rétablira sur la terre le royaume de la vérité et auxquels il accordera toutes les satisfactions temporelles qu'ils pourront souhaiter, et, d'autre part, les injustes qui subiront les humiliations qu'ils méritent » [89].

La tentation était grande, dans le chiisme de type imâmite, d'en arriver à donner la préférence à l'imâm sur le Prophète. C'est bien la conclusion que l'hérésiographie dégage de la doctrine de Hishâm b. al-Ḥakam, un des plus anciens théoriciens du chiisme, qui exigeait de l'imâm une impeccabilité et une infaillibilité qu'il ne demandait pas à son prophète. En libérant contre rançon les prisonniers mekkois capturés à Badr, le Prophète avait commis une erreur — erreur que Dieu lui avait sans doute pardonnée, mais qui n'en témoignait pas moins de la supériorité reconnue à l'imâm sur le Prophète [90]. Dans l'imâmisme des duodécimains et l'ismaélisme des Fâtimides, la supériorité du Prophète sur l'imâm reste encore affirmée, bien que l'application, à l'un comme à l'autre, de la qualification de législateur suprême (*wâḍi' al-nâmûs* ou *al-sharî'a*), puisse être une source de confusion. Dans l'ismaélisme réformé d'Alamût, qui nie la nécessité de l'exotérique (*ẓâhir*) comme fondement de l'ésotérique (*bâṭin*), l'imâm divinement investi, impeccable et infaillible, devient, aux lieu et place de la Loi révélée (*sharî'a*) et du prophète-législateur, le Verbe divin souverain.

84. *A Shiite Creed*, 99-100. — *Maqâlât*, 17.
85. La *afḍalîya* de l'îmâm est rangée, par les *Maqâlât* (17), parmi les notions constitutives de l'imâmisme avec la désignation providentielle de l'imâm (*naṣṣ* ; *waṣîya* ; *tauqîf*), sa '*iṣma*, la discipline de l'arcane (*taqîya*) et le rejet de l'*ijtihâd*. — *MS*, III, 277-278. — D'où les *aḥwâl* de 'Alî. *MS*, IV, 129-209.
86. *Maqâlât*, 17.
87. *MS*, III, 270-272.
88. *Mukhtârât*, 73. — *MS*, III, 272-276.
89. *Mukhtârât*, 89-90. — *Uṣûl*, 273. — *Shiite Creed*, 96.
90. *Farq*, 333. — *Histoire de la philosophie musulmane*, 146 et suiv.

Le prophète et l'imâm dans la falsafa. — Dans la doctrine de Fârâbî, le chef de file des grands *falâsifa*, le Prophète a aussi pour fonction, non seulement de recevoir la révélation, mais encore d'être le chef et le guide de la cité. L'homme, animal social avant tout, vit au sein de groupements plus ou moins étendus, nécessaires à sa propre existence, mais la société humaine achevée doit comprendre toute la terre habitée. Cette société universelle, pour être parfaite, doit former comme un seul corps dont les différents membres s'acquitteront, chacun pour sa part, des tâches que leurs aptitudes leur assignent, sous la conduite d'un même chef, principe de direction, d'ordre et d'équité. L'universalisme de la *falsafa* rejoint ainsi celui de la mission prophétique.

Le rôle du chef est prépondérant dans la cité. De même que l'univers est dirigé par la raison universelle et l'homme par sa propre raison, ainsi la cité parfaite est celle qui a pour guide un chef impeccable et infaillible. Ce chef, qui est le modèle que tous doivent imiter, est aussi le législateur idéal, qui non seulement édicte les lois mais assigne à chacun sa place dans un ensemble harmonieux et juste. La cité parfaite, ainsi comprise, n'est pas à elle-même sa propre fin. C'est une vaste association dont le but est d'acheminer vers le salut et le bonheur supra-terrestres l'homme qui ne saurait réaliser, hors de la religion et de la société, la plénitude de son être [91].

Les qualités exigées du chef de la cité parfaite sont, à peu de choses près, celles-là même que le chiisme a demandées à ses imâms et, en particulier, au premier d'entre eux, à l'imâm ʿAlî, compagnon et successeur légitime du Prophète. Mais c'est aussi en s'unissant à l'intelligence agente qu'il pourra acquérir les lumières et les connaissances nécessaires à sa fonction de guide, de modèle et de législateur. Aucune différence de nature ne sépare ainsi le prophète et l'imâm qui puisent tous deux à la même source les vertus propres à l'exercice de leur mission, et qui sont, tous deux, comme dans le chiisme, divinement et providentiellement assistés.

En l'absence de ce chef idéal enfin, c'est par le jeu d'une coopération et d'une association fraternelles que les membres de la communauté peuvent espérer conserver en partie les bienfaits dont le législateur impeccable et infaillible était la source par excellence, à la condition qu'ils soient eux-mêmes vertueux et instruits aussi bien dans les sciences des Anciens

91. Fazlur-Rahman, *Prophecy in Islam*, Londres, 1958 (p. 98).

que dans les disciplines religieuses. L'idéalisme utopique de Fârâbî aboutit, dans l'ordre humain des cités imparfaites, à un solidarisme apostolique et réformiste qui fait songer à l'attitude de l'imâmisme dans l'attente du retour de son imâm — retour qu'il peut lui-même librement préparer en commençant par faire triompher, en ce monde, la vérité et la justice que le mahdî viendra parfaire [92].

La prophétie et le califat dans le sunnisme. — Le sunnisme lui aussi fait suivre, à sa manière, la mission du prophète Muḥammad par le califat, ou imâmat, des quatre premiers califes, Abû Bakr, ʿUmar, ʿUthmân et ʿAlî, dont il admet la légitimité et parfois aussi la précellence (*tafḍîl*), dans leur ordre de succession chronologique. Ce sont, tous quatre, les successeurs et les délégués (*khalîfa*) du Prophète, les califes mis par Dieu sur la bonne voie, les *Râshidûn mahdiyûn*. A ce « califat de la prophétie » (*khilâfat al-nubûwa*), dont le Prophète, nous dit-on, avait annoncé qu'il durerait trente ans et qui, par conséquent peut être considéré comme fondé sur un texte (*naṣṣ*), s'oppose le « califat de la royauté » (*khilâfat al-mulk*), qui commença, à la mort de l'imâm ʿAlî, avec le règne de Muʿâwiya. Mais, là encore, les raisons mises en avant pour fonder la légitimité de ces quatre premiers califes apparaissent fort divergentes [93].

Le califat d'Abû Bakr et de ʿUmar. — C'est ainsi que de vives controverses se sont élevées sur la question de savoir si Abû Bakr a été investi ou non par une désignation scripturaire (*naṣṣ*), expresse, implicite ou simplement allusive. Une opinion fréquemment admise, dans le sunnisme, consiste à soutenir qu'Abû Bakr doit être reconnu comme le successeur légitime de Muḥammad parce que ce dernier, avant de mourir, l'avait chargé de diriger la prière commune — fonction réservée au chef de la communauté.

Dans l'acharisme, la légitimité du califat d'Abû Bakr repose essentiellement sur le libre choix (*ikhtiyâr*) de la communauté : Abû Bakr est l'imâm légitime parce que tous les Musulmans présents à la Saqîfa des Banû Sâʿida, que ce fussent des Émigrès (*muhâjir*) ou des Auxiliaires (*anṣâr*), l'ont finalement désigné, après quelques hésitations, et que ses deux rivaux, ʿAbbâs

92. Résumé de la doctrine de Fârâbî, in *Islamic philosophy and theology*, 54-56.
93. T. W. Arnold, *EI*, II, 933-938, (sur *khalîfa*).

et 'Alî, qui avaient leurs partisans, se sont assez vite ralliés à ce choix.

Mais la séduction de la légitimation par un texte (*naṣṣ*) a été telle, même dans l'acharisme, que l'imâmat d'Abû Bakr, et aussi celui de 'Umar, repose, selon certains docteurs, sur un verset coranique, présentant cette particularité de procéder, non point par voie de désignation nominative, mais descriptive. « Dis aux Bédouins laissés en arrière : vous êtes appelés contre un peuple d'une redoutable vaillance. Ou bien vous les combattez, ou bien ils se convertissent à l'Islam. Si vous obéissez, Dieu vous donnera une belle rétribution, mais, si vous tournez le dos, comme vous l'avez fait antérieurement, Il vous infligera un châtiment cruel ». (Coran, XLVIII, 16). On estime en effet que ce n'est pas à Muḥammad que ce verset s'adresse, mais à Abû Bakr et à 'Umar qui eurent à entraîner les Bédouins d'Arabie contre les Byzantins, les Sassanides et les faux prophètes de la *ridda*. 'Umar cependant, dans le sunnisme, est ordinairement considéré comme ayant été directement désigné par Abû Bakr. Abû Bakr et 'Umar jouissent au demeurant d'une vénération particulière qui rejoint celle que le khârijisme leur porte [94].

Le califat de 'Uthmân. — 'Uthmân, dans le sunnisme, fut élu, nous l'avons vu, par le libre choix d'un conseil (*shûrâ*) de six Compagnons désignés par 'Umar et tous dignes eux-mêmes d'accéder au califat. Le califat de 'Uthmân est considéré comme légitime, du début jusqu'à la fin, et le calife, injustement tué, tomba en martyr sous les coups de ses meurtriers. Ces meurtriers cependant, dans un souci évident d'apaisement communautaire, sont, fort souvent, d'autant plus ménagés que la plupart de ceux qui eurent une part dans le drame étaient des Compagnons du Prophète. « On considérera comme des infidèles, dit en substance Baghdâdî, ceux qui estimaient qu'il était licite de tuer le calife, à supposer qu'il y en eût, et comme coupables d'une faute grave ceux qui voulurent le tuer sans admettre pour autant qu'il était licite de le faire ». Les discussions sont aussi fort délicates quand il s'agit de mesurer le degré de culpabilité de ceux qui, à des titres divers, participèrent indirectement à ce meurtre, ou en

94. *Ghunya*, I, 84-86. — *MS*, III, 116-134 (sur le coup de force d'Abû Bakr). — *MS*, III, 134-172 (sur 'Umar). — Cf. aussi les remarques dans *Imâmat du Yémen*, 20-25. — *B*, V, 231-237 (sur la prière). — *Uṣûl*, 282-284.

furent les témoins résignés, en dehors de ceux qui abandonnèrent la lutte sur l'ordre même du calife, mais la subtilité des théologiens a eu réponse aux problèmes les plus épineux [95].

Le califat de 'Alî. — La légitimation du califat de 'Alî pose, elle aussi, des problèmes fort délicats. L'imâm 'Alî fait son entrée dans la vie publique de la communauté, si l'on s'en rapporte à la *sîra* chiite, dès les premiers épisodes de l'hégire. On nous le présente comme l'homme de beaucoup le plus digne de la confiance du Prophète, comme le dépositaire par excellence de ses intérêts familiaux et matériels, et comme le confident de ses pensées les plus intimes. Son rôle personnel, lié à son courage guerrier, est décisif dans les premiers grands combats pour la foi, à Badr, à Uḥud, à Ḥudaibîya, à la conquête de Khaibar ou de la Mekke, et à la bataille de Ḥunain [96]. Mais c'est en l'année 9 de l'hégire, lors de l'expédition de Tabûk, que se situe la première grande *waṣîya*, la première grande désignation faite publiquement par le Prophète pour investir 'Alî de sa succession.

Muḥammad en effet, avant de partir combattre les Byzantins sur l'ordre de Dieu, désigne 'Alî comme son représentant délégué (*khalîfa*) à Médine, et le charge en outre de veiller sur les intérêts et la sécurité de sa propre famille. Pour donner plus de poids à cette désignation, mal accueillie ou tendancieusement commentée, le Prophète ajoute, en s'adressant à 'Alî « Tu es, pour moi, ce que Aaron était pour Moïse, avec cette différence toutefois qu'il n'y aura pas de prophète après moi ». Ainsi, en nommant 'Alî son calife à Médine et en ne rapportant pas, par la suite, cette décision, le Prophète faisait clairement et publiquement savoir qu'il le destinait à être un jour son successeur à la tête de la communauté.

La doctrine sunnite, qui admet la réalité de cette désignation de 'Alî comme gouverneur de Médine pendant l'absence du Prophète et l'authenticité du hadîth cité plus haut, donne cependant, de l'événement, un commentaire tout différent ; elle en rejette la portée politique et se borne à y voir un nouveau témoignage de la confiance que le Prophète portait à son gendre [97].

La deuxième grande désignation de 'Alî, par une décision testamentaire (*waṣîya*) du Prophète, prend place quelques jours

95. *MS*, III, 173. — (*B*, VII, 154). *Uṣûl*, 287-289.
96. *Uṣûl*, 286.
97. *Irshâd*, 70-74. — *MS*, IV, 87-95.

après le pèlerinage de l'Adieu, quand Muḥammad, accompagné de ʿAlî et d'autres Compagnons, fait halte le 18 *dhû-l-ḥijja* de l'année 10, le 16 mars 632 auprès de l'étang (*ghadîr*) de Khumm. « O Prophète, ordonne alors Dieu à Muḥammad, fais parvenir ce qu'on a fait descendre vers toi de ton Seigneur. Si tu ne le fais point, tu n'auras pas fait parvenir ton message ». (Coran, V, 71). Muḥammad dit alors à ses Compagnons, dans le discours (*khuṭba*) qu'il leur adresse : « Tous ceux dont je suis l'ami (*maulâ*) ont aussi ʿAlî pour ami. O mon Dieu, sois l'ami de quiconque est l'ami de ʿAlî et sois l'ennemi de quiconque est son ennemi ». Dieu révéla alors le verset mettant un terme à la transmission (*tablîgh*) du message qu'Il avait chargé son Prophète de communiquer aux hommes : « Aujourd'hui, j'ai parachevé votre religion et vous ai accordé mon entier bienfait. J'ai choisi pour vous l'Islam comme religion ». (Coran, V, 5).

Le sunnisme ne nie pas, de son côté, l'épisode du Ghadîr Khumm, mais il en donne une explication toute différente. Un malentendu ayant surgi entre ʿAlî et d'autres Compagnons, le Prophète l'arbitra en donnant raison à ʿAlî.

Sur le hadîth, cité plus haut, auquel le chiisme attache un si grand prix, les avis sont partagés. Ibn Ḥazm le rejette, Bukhârî et Ibrâhîm al-Ḥarbî le considèrent comme faible, Aḥmad b. Ḥanbal et Tirmidhî lui donnent droit de cité. Mais les docteurs qui l'admettent se refusent à en faire le fondement des prétentions alides au califat et se bornent à y voir une preuve nouvelle de la vénération que tout Musulman doit à ʿAlî et à sa famille [98].

La légitimation du califat de ʿAlî, après celui de ʿUthmân, a été, dans le sunnisme, diversement présentée. On se borne en général à dire que ʿAlî fut librement choisi par ses partisans à Médine, avant Muʿâwiya à Damas — cette antériorité dans le temps excluant les prétentions de ce dernier. Mais bon nombre des arguments scripturaires dont le chiisme se sert pour faire de ʿAlî le successeur légitime de Muḥammad sont parfois repris, dans le sunnisme, pour fonder en droit le califat de ʿAlî, après l'assassinat de ʿUthmân. Cette tendance est, par exemple, sensible dans le *Kitâb al-tamhîd* d'Abû Bakr al-Bâqillânî [99].

La politique de ʿAlî à l'égard de ses nombreux adversaires est différemment jugée dans le sunnisme. C'est ainsi, nous dit Baghdâdî, que ʿAlî a eu raison de combattre Aïcha, Ṭalḥa et

98. *Irshâd*, 81-83. — *MS*, IV, 15 et surtout 84-86. — *B*, V, 177 et 208-214.
99. *Kitâb al-tamhîd*, édition du Caire, 227-241.

Zubair à la bataille du Chameau, raison aussi de combattre Muʿâwiya à Ṣiffîn et raison enfin d'écraser les khârijites à Nahrawân, mais la condition des uns et des autres est diversement comprise. Les trois adversaires de ʿAlî à la bataille du Chameau étaient dans l'erreur, mais ils ne sauraient être tenus pour coupables d'une faute grave. Muʿâwiya, en engageant les hostilités contre ʿAlî, s'est comporté comme un rebelle dont le *fiqh* définit le statut. Les khârijites enfin, plus sévèrement traités, sont présentés comme des schismatiques ou des infidèles.

Cette manière de voir cependant est loin de celle que le cadi Abû Yaʿlâ, par exemple, préconise dans son *Kitâb al-muʿtamad* : la seule attitude à adopter, dans ce conflit, est le refus volontaire de prendre position (*imsâk*) ; cette doctrine, qu'il place sous le patronage d'Ibn Ḥanbal, fait à tous le devoir de s'abstenir de vouloir départager, dans leurs différends, les Compagnons du Prophète qu'il appartient à Dieu seul de juger. Pour beaucoup d'autres cependant, ajoute le cadi, tous les adversaires de ʿAlî ont commis, en le combattant, une erreur — erreur qui leur sera pardonnée comme sera pardonnée à tous les docteurs de la Loi une erreur d'*ijtihâd*. Cette doctrine, soutenue par certains hanbalites, correspondait à une opinion attribuée à Ibn Ḥanbal et transmise par al-Ḥarbî. Pour d'autres encore, ʿAlî a eu raison de combattre Muʿâwiya et les khârijites, mais il a commis une erreur en combattant par les armes ses adversaires à la bataille du Chameau. Bien d'autres opinions, ajouterions-nous, ont pu être encore défendues pour rendre ʿAlî directement responsable du conflit qui l'a opposé à Muʿâwiya [100].

Le problème de Muʿâwiya. — Le cas de Muʿâwiya a été lui aussi, nous l'avons vu au début de cette étude, fort controversé et le fondateur de la dynastie des Omeyyades a trouvé de sérieux adversaires, non seulement dans le chiisme et le khârijisme mais encore dans le muʿtazilisme et le sunnisme. Nombreux sont les hadîths qui, dans le chiisme, condamnent Muʿâwiya. Ḥillî le considère comme plus mauvais qu'Iblîs : « Muʿâwiya, nous dit-il, fut toujours et ne cessa jamais d'être un associationniste. Il continua d'adorer les idoles après le début de la mission du Prophète. Il refusa ensuite par orgueil d'obéir à Dieu en reconnaissant l'imâm ʿAlî, à qui tous les gens avaient, au lendemain de la mort de ʿUthmân, juré fidélité » [101].

100. *Uṣûl*, 289-290. — *Muʿtamad*, 290.
101. *Uṣûl*, 290-291.

Mu'âwiya a cependant trouvé, dans le sunnisme et en particulier dans le hanbalisme, de vigoureux défenseurs. « Il faut demander à Dieu, écrit Ibn Baṭṭa, d'accorder sa miséricorde à Mu'âwiya, qui fut le frère d'Umm Ḥabîba, l'épouse du Prophète et la tante maternelle de tous les croyants, et qui fut aussi le secrétaire de la révélation. On devra évoquer ses mérites et transmettre les traditions du Prophète qui le concernent. 'Abd Allâh b. 'Umar rapporte : Nous étions avec le Prophète quand il nous dit : Par ce chemin étroit entrera vers vous un homme qui ira au paradis. Et nous vîmes entrer Mu'âwiya... Tels sont donc, conclut Ibn Baṭṭa, la place et le rang de Mu'âwiya ; il importe de le savoir. Tu aimeras donc en Dieu tous ceux qui lui ont obéi, quand bien même te seraient-ils complètement étrangers et quand bien même s'opposeraient-ils à tes ambitions en ce bas-monde. Tu haïras en Dieu tous ceux qui se sont révoltés contre lui ou qui ont pris le parti de ses ennemis, quand bien même seraient-ils tes proches parents et quand bien même favoriseraient-ils tes ambitions en ce bas-monde » [102].

Le cas de Yazîd b. Mu'âwiya. — Des controverses du même ordre se sont élevées autour de Yazîd, le fils et le successeur de Mu'âwiya. Rien ne montre mieux la violente hostilité dont il fut et continue de faire l'objet dans le chiisme que le jugement que porte sur lui al-Ḥillî. Certains sunnites, nous dit-il, ont poussé si loin leur fanatisme qu'ils sont allés jusqu'à croire à l'imâmat de Yazîd, en dépit de toutes les atrocités et de toutes les horreurs dont il porte la responsabilité. Le plus grand de ses crimes, c'est le meurtre de Ḥusain à Karbalâ — meurtre encore aggravé par les circonstances qui l'accompagnèrent, par l'acharnement que Yazîd apporta contre le corps et la famille de son adversaire, — alors que toute une série de prodiges suivaient la mort de Ḥusain. On reproche aussi à Yazîd d'avoir autorisé le pillage de Médine, d'avoir fait bombarder la Mekke, avec des machines de siège, et incendié la Ka'ba. « Le meurtrier de Ḥusain, dit un hadîth chiite, sera dans un cercueil de fer et subira la moitié des châtiments de tous les gens de l'enfer ».

Le sunnisme, sans aller aussi loin, a souvent été sévère à l'endroit de Yazîd. Beaucoup l'ont considéré comme un infidèle et un hypocrite qui avait voulu venger ses parents, eux-mêmes peu recommandables, du mal que leur avaient fait les gens de Médine et les Banû Hâshim. Le hanbalite Ibn al-Jauzî admettait la malédiction publique de Yazîd [103].

Mais Yazîd cependant trouva des défenseurs. Certains même, les yazîdîya, secte d'origine discutée, répandue en Syrie et en Irak, continuaient de voir en lui un des Compagnons du Prophète, voire même un des califes bien guidés ou un prophète directement inspiré. La vérité, une fois de plus, nous dit-on parfois, se trouve dans un juste milieu. Yazîd est un de « ces califes-rois, comme il y en eut beaucoup dans l'Islam, qu'on ne saurait confondre avec les califes de la prophétie », mais que rien n'autorise à accabler sous des malédictions publiques [104].

L'ordre de mérite des Râshidûn. — Les controverses autour du califat des Râshidûn se prolongent par un problème connexe mais distinct, celui de la hiérarchie (*tafḍîl*) à établir, sous le rapport des mérites, entre les quatre premiers califes. La tendance dominante, dans le sunnisme, consiste à affirmer que les meilleurs des hommes, après le Prophète, ont été les quatre premiers califes dans leur ordre de succession chronologique, mais si l'on s'accorde, en général, à assigner une place à part à Abû Bakr puis à 'Umar, les discussions ont été vives sur les mérites respectifs de 'Uthmân et de 'Alî. Al-Ash'arî donnait la préférence à 'Uthmân, car il n'admettait pas, avec les zaidîya et la majorité des théologiens sunnites, la légitimité de l'imâm « surpassé en mérites » (*mafḍûl*). Mais 'Alî a eu aussi ses partisans qui le déclaraient supérieur à 'Uthmân, tandis que d'autres théologiens, tel Qalânisî, se refusaient à départager les deux hommes. Abû Bakr al-Khallâl et le cadi Abû Ya'lâ plaçaient successivement, dans l'ordre des mérites, Abû Bakr, 'Umar et 'Uthmân mais se refusaient à départager 'Alî et les autres Compagnons [105].

Les dix Élus. — Ensuite viennent, dans l'ordre des mérites, pour le sunnisme, les six Compagnons, tous dignes du califat, qui, avec les quatre premiers califes, constituent la liste des

102. *Ibn Baṭṭa*, 124-125 et les notes correspondantes. — *Mu'tamad*, 290-301. — *MS*, II, 201.

103. *MS*, II, 225-226 et 237-256.

104. Th. MENZEL, *EI*, IV, 1227-1234. — R. LESCOT, *Enquête sur les Yezidis*, Beyrouth, 1938.

105. C'est le problème du *tathlîth* et du *tarbî'*, de l'attribution de la 3e et de la 4e place soit à 'Uthmân soit à 'Alî, ou du *tawaqquf*, du refus de prendre position. — *Uṣûl*, 304. — *Mu'tamad*, 335-336. — *Wâsiṭîya*, 30.

dix Élus destinés à entrer au paradis : Ṭalha et Zubair, qui trouvèrent la mort à la bataille du chameau, Sa'd b. Abî Waqqâṣ (m. 55 h.) à qui l'on fait le mérite de s'être tenu à l'écart dans le schisme qui suivit la mort de 'Uthmân, Sa'îd b. Zaid al-Anṣârî, 'Abd al-Raḥmân b. 'Auf, l'ami d'Abû Bakr et d'Aïcha, enfin Abû 'Ubaida b. al-Jarrâḥ, un des conquérants de la Syrie.

De la longue et complexe hiérarchie qui est ensuite échafaudée, nous retiendrons seulement ici les mérites particuliers reconnus aux Combattants de Badr, « à qui Dieu a tout pardonné », à ceux d'Uḥud, enfin aux Compagnons qui ont participé au pacte sous l'Arbre et à l'affaire d'al-Ḥudaibîya [106].

L'ordre de mérite des femmes. — Les controverses qui ont porté sur les mérites comparés des femmes de la famille du prophète ne sont pas, elles aussi, sans incidence religieuse et politique. Le sunnisme, comme le chiisme, voue une vénération toute particulière à Khadîja, la première épouse du Prophète et la mère de la plupart de ses enfants, qui fut la première à croire en lui et qui le soutint toujours dans sa mission. Mais il a été plus divisé sur les mérites de Fâṭima, la fille de Muḥammad et l'épouse de 'Alî, et sur ceux d'Aïcha, la fille d'Abû Bakr et l'une des épouses du Prophète.

Pour le hanbalisme, la meilleure des femmes, après Khadîja, est Aïcha la véridique, que le chiisme attaque avec vivacité, rejetant la valeur de ses hadîths, mais dont le Prophète avait pu dire : « La supériorité d'Aïcha sur les autres femmes est comparable à la supériorité du brouet (*tharîd*) sur les autres mets ».

L'acharisme paraît avoit été plus partagé. Ash'arî, suivi par quelques-uns de ses disciples, enseignait, comme Shâfi'î, la supériorité de Fâṭima. C'est aussi la doctrine de Baghdâdî, qui se fonde sur un hadîth aux termes duquel les meilleures femmes du monde furent tour à tour, après la femme de Pharaon et de 'Imrân, Khadîja et sa fille Fâṭima [107].

Les mérites et la critique des Compagnons. — Le sunnisme, qui entend être, autour de la tradition, une doctrine de rassemblement communautaire, s'attache tout particulièrement à défendre la mémoire des Compagnons. Il faut demander à

106. *Ibn Baṭṭa*, 116-117. — *Uṣûl*, 304. — Certains cependant soutenaient que seul le Prophète Muḥammad avait reçu la promesse d'entrer au paradis. *MS*, III, 178.
107. *Ibn Baṭṭa*, 123-124. — *Uṣûl*, 306. — *Wâsiṭîya*, 31-32.

Dieu de leur accorder sa miséricorde, évoquer leurs mérites et leurs fastes, mais s'abstenir de mettre trop complaisamment l'accent sur les différends qui ont pu les opposer et sur lesquels il appartient à Dieu seul de les départager. « Nous devons nous abstenir d'intervenir, écrit Ibn Baṭṭa, dans les querelles qui ont pu surgir entre les Compagnons. Les Compagnons ont en effet participé, avec le Prophète, aux mêmes combats pour la foi, et ont dépassé les autres hommes par leurs mérites. Dieu, d'autre part, leur a pardonné. Il nous a aussi ordonné de solliciter pour eux son pardon et de se rapprocher de Lui en les aimant ». — « On ne devra donc pas regarder, continue Ibn Baṭṭa, *le Livre de Ṣiffîn*, ni celui de la *Bataille du chameau*, ni celui de la *Bataille de la maison*, ni aucun des livres consacrés à d'autres querelles qui ont pu surgir entre les Compagnons. On ne doit pas recopier ces livres, ni pour soi-même ni pour les autres. On ne doit pas les recevoir d'un autre, ni les lire à un autre, ni les entendre de ceux qui les transmettent » [108].

Sur la valeur qu'il convient d'accorder aux *responsa* des Compagnons, les avis ont été plus partagés. La plupart des hanbalites admettent, comme sources de la Loi, les fatwâs des Compagnons, tandis que la plupart des théologiens dogmatiques, Shâfi'î dans sa première doctrine, la plupart des hanafites et, dans le hanbalisme, quelques isolés comme Abû-l-Khaṭṭâb al-Kalwâdhânî, les rejettent en tant que telles. Les partisans de la première doctrine ont pu faire valoir que plusieurs hadîths ordonnent de suivre les Compagnons et que ces derniers, témoins de la révélation et de la conduite du Prophète, étaient mieux placés que les générations postérieures pour connaître la vérité. Leurs adversaires mettent en avant, entre autres arguments, que les Compagnons n'étaient pas infaillibles, qu'ils furent divisés, que leurs fatwâs sont souvent contradictoires et qu'ils n'ont jamais interdit qu'on fût d'un avis différent du leur. Nombreux furent, dans le monde du *kalâm*, surtout à partir de Juwainî, ceux qui conclurent à la nette supériorité, sur les Anciens (*salaf*), des Modernes (*khalaf*), mieux entraînés aux méthodes du raisonnement dialectique et de la controverse [109].

La critique des Compagnons s'est faite cependant beaucoup plus vive dans le chiisme imâmite et bâtinite qui, à l'exception de 'Alî, de sa Famille et des quelques hommes qui lui furent

108. *Ibn Baṭṭa*, 121-122. — *Iqtiṣâd*. — *MS*, III, 116-246.
109. Bonne mise au point des positions sur cette question dans la *Rauḍa*, I, 403-406. — *Méthodologie*, 115-116. — *Ibn Baṭṭa*, note 160.

fidèles, s'est acharné à critiquer les trois premiers califes et la plupart des autres Compagnons que le sunnisme vénère. Les trois premiers califes sont présentés, du moins chez leurs censeurs les plus sévères, non seulement comme des usurpateurs, mais comme des innovateurs, voire même comme des hommes sans honorabilité ou des infidèles. Déjà fort dure pour Abû Bakr et pour ʿUmar, cette critique chiite a fait converger cependant ses traits les plus acérés contre ʿUthmân dont le meurtre est présenté comme une véritable libération pour la communauté.

Cette attitude de critique et de dénigrement est loin d'avoir été unanimement partagée par tous ceux qui, à des titres divers, vouent une vénération particulière à ʿAlî et à sa Famille. L'acharnement, apporté par certains chiites, à profaner la mémoire d'Abû Bakr et de ʿUmar, rencontra une vive opposition de la part de ceux qui, tout en reconnaissant la supériorité de ʿAlî ou en voyant en lui l'homme digne de succéder au Prophète, se révoltaient à l'idée que l'on pût accabler les deux premiers califes sous d'aussi injustes accusations. Le zaidisme, en général, n'a pas suivi les imâmites outranciers dans leurs attaques. Diverses explications ont été ainsi mises en œuvre pour concilier la prééminence de ʿAlî avec le respect dû à ses prédécesseurs : légitimité de l'imâmat de l'homme surpassé en mérites (*mafḍûl*), ou recours à *l'ijtihâd* pour voir, dans les Compagnons, des *mujtahid* de bonne foi à qui Dieu pardonnera leurs erreurs. Ces tendances à l'apaisement, qui se sont exprimées de fort bonne heure et ont traversé tout l'Islam jusqu'à nos jours, laissent entendre combien fut forte, dans de nombreux milieux, la volonté de voir vivre, dans la concorde et la paix, les sectes apparemment les plus hostiles.

IV. LE CALIFAT ET LE PROBLÈME DE L'ÉTAT

Le caractère obligatoire du califat. — « Il faut à la tête de la communauté, dit Baghdâdî, un calife ou imâm pour faire respecter les dispositions de la Loi, commander les armées, marier les orphelins et répartir le *fai'* entre les Musulmans »[110]. Cette doctrine, dans la mesure où elle conclut à la nécessité, pour toute communauté, d'obéir à un chef, est partagée par l'immense majorité des théologiens sunnites ; elle est aussi

110. *Uṣûl*, 271. — *Farq*, 340. — *Le califat dans la doctrine de Rashîd Riḍâ*, 245.

celle du khârijisme, du chiisme et du muʿtazilisme. Mais les problèmes connexes qui se sont greffés sur cette obligation fondamentale laissent apparaître, entre les écoles et les sectes, de profondes divergences.

Les raisons qui fondent cette obligation ont été différemment comprises. Le hanbalisme a recours à la tradition scripturaire. Un hadîth fait dire au Prophète que trois hommes qui se mettent en route doivent désigner l'un d'eux pour chef. D'autres hadîths sont encore invoqués : « Le sultan est l'ombre de Dieu sur la terre » et « Soixante ans avec un imâm injuste valent mieux qu'une nuit sans sultan ». C'est dans ce sens qu'Ibn Ḥanbal et d'autres théologiens pouvaient dire : « Si nous savions qu'une seule de nos prières pût être exaucée, nous l'adresserions en faveur du sultan ».

Ibn Ḥazm faisait reposer l'obligation de l'imâmat, non point directement sur le Coran, muet en la matière, mais sur un hadîth à forte résonnance chiite : « Quiconque meurt sans connaître l'imâm de son temps meurt comme l'on mourait au temps du paganisme (*jâhilîya*) ». Les muʿtazila et les falâsifa fondent l'imâmat beaucoup plus sur des considérations d'ordre rationnel que traditionnel. C'est *l'ijmâʿ* que l'on met souvent aussi à contribution pour souligner cette obligation. Ibn Taimîya, dans la logique de sa doctrine, estime que les arguments sont, tout à la fois, d'ordre scripturaire et rationnel, les dits du Prophète, en la matière, étant confirmés par les données de la raison et de l'expérience[111].

Le problème de l'unité de l'imâmat. — Le sunnisme a été, en général, favorable à la thèse de l'unité de l'imâmat. Si l'on admettait la thèse de la pluralité, fait remarquer Baghdâdî, il n'y aurait aucune raison de fixer une limite à cette pluralité et tout homme digne de l'imâmat pourrait légitimement aspirer à devenir l'imâm de son quartier ou de sa famille. Cette dislocation du pouvoir, par l'anarchie qu'elle engendrerait, aboutirait à la négation de la mission de l'imâmat. L'existence simultanée de deux imâms ne peut être admise, nous précise-t-il, que dans un seul cas : lorsque deux pays sont séparés par une mer qui les empêche de venir au secours l'un de l'autre[112].

Mâwardî, le cadi Abû Yaʿlâ, Ghazâlî sont aussi partisans de l'unité de l'imâmat. Fakhr al-Dîn al-Râzî va plus loin encore

111. *Essai*, 299.
112. *Uṣûl*, 274.

et fait, de cette unité, non seulement une des conditions de l'imâmat, mais un de ses éléments constitutifs : le califat est la direction générale de la communauté, au spirituel comme au temporel, confiée à un seul homme. Cet unitarisme califien, soutenu par des théologiens postérieurs, a été souvent repris dans les écoles réformistes contemporaines [113].

La légitimité d'un imâmat pluraliste a cependant trouvé, dans le sunnisme, des partisans. Sans doute, font-ils remarquer, l'unité du califat fut elle réalisée sous les quatre Râshidûn : unité de droit et de fait, dirions-nous, sous Abû Bakr et sous 'Umar, unité de droit beaucoup plus que de fait sur la fin du califat de 'Uthmân, unité de droit sous le califat de 'Alî, profondément secoué par les nombreuses agitations auxquelles il dut faire face. Mais le califat, à partir de la fin des Râshidûn, ne présente plus aucun caractère obligatoire d'unité. Le Coran, nous dit-on, n'a pas imposé une forme unitaire au gouvernement de l'Islam, ni réglé le problème de la succession du Prophète. Dieu n'a, à aucun moment, limité le nombre des imâms auxquels les Musulmans doivent obéissance : « Obéissez à Dieu, au Prophète et à ceux d'entre vous qui détiennent l'autorité », se borne-t-Il à dire dans son Livre. La profession de foi musulmane (*shahâda*) fait, à tout croyant, le devoir d'obéir à Dieu et à son Prophète, mais non à un seul calife. Les Compagnons, d'autre part, n'ont pas été unanimes à proclamer l'unité du califat. Vouloir imposer enfin, à toute la communauté, un seul imâm, ce serait ou bien vouloir imposer aux Musulmans une tâche au-dessus de leurs forces, ou bien en arriver à vider l'imâmat de sa substance pour essayer de le faire unanimement reconnaître [114].

Le même problème se retrouve dans le chiisme. Pour les duodécimains et, d'une manière générale, pour l'imâmisme, il ne peut y avoir, en droit, qu'un seul imâm, providentiellement désigné ; il en est de même pour l'ismaélisme. Mais le zaidisme, pour sa part, admet l'existence simultanée de plusieurs imâms, chacun d'eux devant être obéi dans la contrée où s'exerce son autorité [115].

La nécessité, pour la communauté, de se scinder politiquement en une multiplicité d'États est aussi reconnue dans le khârijisme et on peut dire que le réformisme contemporain, dans la mesure où il a fait siens les impératifs des nationalismes dominants, a dû, en définitive, s'accommoder d'un pluralisme politique dont l'histoire musulmane, au cours des siècles, avait donné de constants exemples.

113. *Kitâb al-arba'în*, 420-436. — *Manâr*, V, 180-222.
114. *Essai*, 282.
115. *Milal*, I, 250.

Les qualités de l'imâm. — L'imâmat appartient de droit aux Quraishites, nous disent, avec bien d'autres, Aḥmad b. Ḥanbal, Baghdâdî, le cadi Abû Ya'lâ et Mâwardî. « Les imâms sont de Quraish », proclame un hadîth célèbre tenu pour authentique. Les Anṣâr, fait-on encore remarquer, lors de la Saqîfa des Banû Sâ'ida, conférèrent le califat à Abû Bakr, un Quraishite. Cette doctrine, rejetée par le khârijisme, n'a pas fait cependant l'unanimité des théologiens dogmatiques, en dehors même des sectes extrémistes (*ghulât*) pour qui la filiation spirituelle prime la filiation charnelle. Pour les ḍirârîya, l'imâmat devait être de préférence confié à un non-quraishite, dont il était plus facile de se défaire s'il venait à enfreindre la Loi. Le mu'tazilite al-Ka'bî enseignait qu'il était préférable de choisir un quraishite, mais qu'il était permis, pour éviter une rupture de la paix communautaire, de faire porter son choix sur un non-quraishite.

En plus de sa descendance quraishite, l'imâm doit réunir un certain nombre de qualités dont la liste varie selon les auteurs. Ce sont, pour Baghdâdî, l'honorabilité, indispensable à la validité du témoignage et dont l'absence seule autorise sa destitution, l'esprit de scrupule, la qualité de *mujtahid* et l'aptitude à exercer sa charge.

Bien différente est la doctrine d'Ibn Taimîya. Sans doute, quand il s'agit des quatre Rhâshidûn, le lignage quraishite est-il de rigueur. Mais il est impossible de vouloir exiger des nombreux imâms, auxquels les Musulmans doivent obéissance, un ensemble aussi idéalisé de qualités et de vertus. On se bornera à ne pas exiger de l'imâm plus de qualités morales qu'on en demande à un témoin pour accepter son témoignage [116].

A aucun moment le sunnisme n'a exigé de son imâm, à partir de la mort du Prophète, qu'il fût impeccable et infaillible (*ma'ṣûm*). Le chiisme, de son côté, s'est trouvé confronté à des problèmes du même ordre et a été profondément diversifié. Le zaidisme exige de son imâm, en plus d'une descendance fâtimide, des qualités de courage, de science, de scrupule pieux (*wara'*) et de détachement des choses de ce monde (*zuhd*) fort voisines de celles du sunnisme. La thèse qui a prévalu, dans l'imâmisme et l'ismaélisme, est celle de l'impeccabilité et de

116. *Uṣûl*, 275-279. — *Essai*, 288. — Dans le zaidisme : *Milal*, I, 263.

l'infaillibilité de l'imâm (*'iṣma*). Mais, là encore, sur la définidion de cette *'iṣma*, des divergences se sont fait jour. « Les imâms, dit le cheikh al-Mufîd, ne sauraient commettre une faute, si légère soit-elle, que dans la mesure où cette faute pourrait être admise chez un Prophète. Aucune inadvertance, en matière de religion, n'est concevable de leur part, aucun oubli non plus dans le domaine des statuts légaux ». Tel n'était point cependant l'avis d'Ibn Bâbûyah qui se plaisait à citer ce hadîth : « Le premier degré de l'extrémisme (*ghulûw*), c'est de nier que le Prophète puisse commettre une faute d'inattention »[117].

La désignation de l'imâm. — L'imâm, dans le chiisme des imâmîya et des bâṭinîya, est providentiellement désigné par Dieu, son prophète ou l'imâm en place. Pour la grande majorité des théologiens sunnites, comme dans le khârijisme, le mu'tazilisme et le zaidisme, il est désigné par le libre choix de la communauté (*ikhtiyâr*). Mais cette élection, plus théorique que réelle, se ramène, même en doctrine, à la désignation de l'imâm par un nombre plus ou moins réduit de *mujtahid* : docteurs de la Loi spécialisés selon les uns, mais aussi, selon d'autres, hommes ayant des connaissances suffisamment étendues pour se faire, dans le domaine des affaires religieuses, une opinion fondée. Sur le nombre des électeurs, les thèses soutenues n'ont pas manqué de diverger, allant d'un, chez al-Ash'arî, à la totalité des *mujtahid* présents sur le lieu de l'élection, chez al-Qalânisî[118].

La dévolution de l'imâmat par voie successorale (*tawâruth*) est rejetée dans le sunnisme, qui, en revanche, admet la désignation de l'imâm par voie testamentaire (*waṣîya*). L'imâm en place peut parfaitement, nous dit Baghdâdî, désigner son successeur à la condition de respecter les conditions générales de l'imâmat. De même l'imâm peut fort bien aussi, par décision testamentaire, laisser le choix de son successeur à un conseil (*shûrâ*) dont il aurait lui-même fixé la composition[119]. Ainsi s'est développé dans le sunnisme, particulièrement dans l'acharisme, une doctrine fort souple et, par maints côtés, fort réaliste, qui en arrive à légitimer tous les califes qui se sont succédé à la tête de la communauté et qui laisse, au titulaire du pouvoir, la plus grande liberté d'action pour la désignation de son successeur.

117. *Mukhtârât*, 73.
118. *Uṣûl*, 281.
119. *Uṣûl*, 285.

La mubâya'a. — Mais, quel que soit le mode de désignation de l'imâm, c'est par un double serment de fidélité (*mubâya'a*) que lui-même et la communauté se lient. La *mubâya'a* est un contrat et, comme tel, se définit d'abord par son but : la volonté commune d'obéir à Dieu et à son Prophète. Comme tout contrat, elle suppose deux parties : d'une part, l'imâm, de l'autre, non seulement les docteurs de la Loi, mais tous ceux qui, par leur science, leur talent, leur fortune, leur ascendant personnel détiennent une autorité de fait dans la communauté[120]. La *mubâya'a*, comme tout contrat, doit se traduire, pour les deux parties en cause, par de communs profits : elle confère, à l'imâm, la puissance effective sans laquelle son autorité serait inopérante et, à tous les membres de la communauté, la paix et les garanties de la Loi.

L'obéissance à l'imâm. — Le loyalisme politique est une des caractéristiques de la doctrine sunnite, mais ses modalités, comme ses limites, peuvent aussi bien conduire à une vigilance critique sans cesse en éveil qu'à un esprit de soumission voisin de la passivité. On doit obéissance, nous dit-on généralement, aux imâms et aux émirs, que ce soient des hommes de bien ou des hommes pervers, tant qu'eux-mêmes font observer la prière ; on priera donc derrière eux, s'ils ne sont pas des innovateurs déclarés, et on célèbrera avec eux les prières des fêtes et les prières faites en commun ; on fera le *jihâd* sous leur conduite ; on leur versera l'aumône légale, la dîme, l'impôt foncier et le *fai'*, qu'ils en fassent un bon ou un mauvais usage[121].

Le devoir de bon conseil (*naṣîḥa*) est admis, non sans une certaine défiance variant selon les auteurs. La prière d'oraison (*du'â'*), que l'on adresse à Dieu pour lui demander de ramener dans le droit chemin un sultan tyrannique, paraît à beaucoup plus efficace et plus soucieuse de la paix sociale qu'un recours par trop prompt au devoir qui incombe, à tout Musulman, d'ordonner le bien et d'interdire le mal. Dans ce devoir d'ordonner le bien et d'interdire le mal, d'aucuns ont même voulu voir le prolongement de l'action de l'imâm[122].

Nul cependant, et sur ce point l'unanimité s'est faite, ne doit obéissance à l'imâm dans une désobéissance à Dieu ; la révolte armée (*khurûj*) devient un devoir quand elle est le seul moyen d'échapper à l'apostasie.

120. *Essai*, 287.
121. *Maqâlât*, 74 (sur le droit à l'insurrection dans le zaidisme).
122. *Essai*, 312.

Le sunnisme qui, pour éviter tout schisme dans la communauté, en arrive parfois à préférer, à la rébellion, la soumisssion à un régime tyrannique, peut, fort bien aussi, donner naissance à un solidarisme où tous les membres de la communauté, se corrigeant et s'aidant les uns les autres, doivent travailler de concert à la réalisation des fins édictées par Dieu et son Prophète.

La fonction de l'imâm. — La fonction de l'imâm, dans la doctrine des duodécimains et des bâṭinîya, prolonge, nous l'avons vu, la mission du Prophète ; l'imâm est le médiateur nécessaire entre l'homme et Dieu ainsi que le dépositaire et l'interprète de la Loi révélée. Ses attributions temporelles rejoignent, sur le plan de la cité, celles que le zaidisme et le sunnisme et, pourrait-on dire, toutes les sectes musulmanes lui confèrent. L'imâmat, précise Shahrastânî résumant la doctrine zaidite, « a pour mission de veiller sur les intérêts spirituels et matériels des hommes, d'assurer l'application des peines légales et le fonctionnement régulier de la justice, de protéger les orphelins et les mineurs, de défendre le territoire de l'Islam, de conduire la lutte contre les ennemis de Dieu, de faire en sorte que les Musulmans constituent une entité organisée, que le corruption et le désordre ne se répandent pas dans le corps de la communauté » [123].

Les emblêmes de l'Islam. — L'imâm, dans toutes les écoles, est d'abord tenu de faire respecter les emblêmes fondamentaux (*sha'â'ir* ; *arkân*) de l'Islam : les prières rituelles, le jeûne de *ramaḍân*, le pèlerinage à la Mekke, l'aumône légale et le *jihâd*.

L'importance de la prière est unanimement soulignée ; on y voit le fondement même de l'Islam, le signe de ralliement par excellence des fidèles, l'obligation qui, dans la table des valeurs religieuses, vient immédiatement après la profession de foi [124].

Dans le jeûne de *ramaḍân*, le sunnisme, à la différence de l'ismaélisme, attache une importance considérable, en quelque sorte symbolique, à fixer le début et la fin du jeûne en se fondant, non point sur le calcul astronomique, mais sur la vue directe du croissant [125].

L'obligation du pèlerinage est sans doute subordonnée à la

123. Dans le zaidisme : *Milal*, I, 260. — Les 5 *arkân* : *Uṣûl*, 186.

124. *Uṣûl*, 186. Divergence sur le *witr*, 186. — Les 5 *arkân* de la prière : 186-187. — Sur la prière derrière l'imâm *fâsiq* : *Mughnî*, II, 2-35.

125. *Essai*, 337.

possibilité de l'entreprendre, mais c'est un devoir, pour l'imâm, que d'en rendre possible l'accomplissement [126].

L'aumône légale (*zakât*) est un impôt de solidarité, le seul impôt théoriquement auquel le Musulman soit tenu, étant entendu que le *jihâd* lui fait le devoir de consacrer à Dieu sa personne et ses biens [127].

Le *jihâd* est défini comme un devoir d'obligation communautaire, qui peut, dans certains cas de péril extrême, devenir un devoir d'obligation personnelle. Il est considéré comme la meilleure des œuvres surérogatoires et, avec la prière, constitue l'œuvre le plus souvent mentionnée dans les recueils de hadîths ; il figure même, chez certains théologiens, en particulier dans le chiisme, parmi les pratiques cultuelles (*'ibâdât*) [128].

Les fonctions publiques. — L'imâm est tenu de veiller au bon fonctionnement des fonctions publiques (*wilâyât*) en confiant chacune d'elles à l'homme qu'il estime le plus apte à l'exercer. « Quiconque, dit un hadîth, ayant à exercer quelque autorité sur les Musulmans, nomme un homme dans une fonction publique, alors qu'il pourrait en désigner un autre qui serve mieux les intérêts de la communauté, trompe Dieu et ses prophètes ». Le nombre des fonctions publiques n'a pas été déterminé par la Loi révélée ; l'imâm est, en définitive, seul juge de leur répartition et des attributions qu'il entend conférer à ses agents en considération de l'utilité supérieure des Musulmans, des circonstances, de la coutume et du rendement fonctionnel. Ces fonctions publiques, d'autre part, constituent des obligations d'ordre collectif qui peuvent devenir des obligations personnelles pour tous ceux qui sont à même de s'en acquitter dans un moment de carence partielle ou généralisée [129].

La question a été discutée, dans le chiisme, pour savoir si les agents de l'imâm devaient être eux aussi impeccables et infaillibles. Les Banû Naubakht soutenaient que tous ces agents devaient être, non seulement impeccables et infaillibles comme leur imâm, mais encore qu'ils devaient, comme lui, avoir été

126. Là encore les divergences sont grandes entre les écoles, en ce qui concerne le mode d'accomplissement du pèlerinage le plus méritoire : l'*ifrâd*, le *qirân* ou le *tamattu'*. Cf. *Essai*, 341.

127. La *zakât* est obligatoire pour 5 catégories de biens : 1) les chameaux, bovins et ovins au pâturage, 2) l'or et l'argent, 3) les grains, 4) les dattes et les raisins, 5) les biens mis dans le commerce. — *Farq*, 326. — J. Schacht, *EI*, IV, 1270-1273 (*zakât*).

128. E. Tyan, *EI²*, II, 551-553.

129. *Essai*, 302. — Heffening, *EI*, IV, 1200-1201 (sur *wilâya*).

désignés providentiellement par un texte (*naṣṣ*). Le cheikh al-Mufîd ne va pas aussi loin et présente sa position comme celle de la majorité des imâmîya : il n'est pas obligatoire que les agents de l'imâm soient eux-mêmes impeccables et infaillibles, mais il est obligatoire qu'ils aient une connaissance parfaite de leurs fonctions et qu'ils soient supérieurs en mérites à leurs sujets, en vertu de ce principe qu'il est impossible d'admettre qu'un homme, inférieur à d'autres hommes, soit leur chef. Il n'est pas obligatoire non plus, ajoute-t-il, que les agents de l'imâm soient eux-mêmes désignés par un texte, car il est permis de penser que Dieu laisse aux imâms impeccables et infaillibles, qu'Il a lui-même investis, le soin de choisir leurs collaborateurs [130].

La répartition des biens. — L'imâm est chargé de la répartition des biens de l'État. Les biens qui ont leur fondement dans le Livre et la Sunna, sont au nombre de trois : le butin de guerre (*ghanîma*), enlevé aux infidèles de haute lutte, l'aumône légale (*ṣadaqa*) et le *fai'*. Cette répartition des biens peut se faire selon des normes scripturairement fixées, ou, en leur absence, être laissée à l'estimation du chef de l'État tenu d'agir au mieux des intérêts de la communauté. Les divergences sont souvent grandes entre les docteurs. La tradition attribue à Abû Bakr la décision de répartir les terres conquises entre les Musulmans qui avaient participé à l'expédition et, à 'Umar, l'initiative de les immobiliser au profit des Musulmans. La doctrine de Shâfi'î fait une obligation à l'imâm de procéder au partage. Mâlik prescrit l'immobilisation. Abû Ḥanîfa laisse, à l'imâm, la possibilité de choisir entre ces deux solutions [131].

Les peines légales et discrétionnaires. — Les peines légales (*ḥudûd*), définies qualitativement et quantitativement par le Coran et la Sunna, frappent des fautes d'une particulière gravité, comme la fornication (*zinâ*), l'usage des boissons fermentées, le vol qualifié, le brigandage ou la rébellion à l'État. A ces peines il convient d'ajouter celles qui frappent l'apostasie (*ridda*) et l'insulte (*sabb*) faite au Prophète, à l'un de ses Compagnons ou à l'une de ses épouses, et, dans le chiisme, à l'un des imâms. Les peines légales, bien que déterminées en soi, laissent une grande place à l'estimation de l'imâm quant aux modalités d'application ou d'aggravation.

130. *Mukhtârât*, 73.
131. *Essai*, 400. — *Précis de droit*, 276.

Les peines discrétionnaires (*ta'zîr*), laissées à l'entière appréciation de l'imâm, sanctionnent des fautes pour lesquelles la Loi ne prévoit ni peine déterminée (*ḥadd*), ni compensation expiatoire (*kaffâra*). Elles embrassent tout le domaine de la vie individuelle et sociale : depuis les infractions aux interdictions alimentaires jusqu'aux différentes formes de tromperies, de négligences ou de malversations dont peuvent se rendre coupables les administrateurs des waqfs, les fondés de pouvoir ou les associés, les commerçants ou les agents de l'État défaillants dans l'exercice de leurs fonctions. L'imâm, à qui incombe la charge des intérêts de la communauté, doit combattre la corruption et le désordre (*fasâd*) [132].

Le respect des droits individuels. — La théologie musulmane attribue enfin à l'imâm la mission de faire respecter le droit des gens, c'est-à-dire, par opposition aux droits de Dieu qui intéressent l'ensemble de la communauté, les droits qui appartiennent à chacun des membres de cette communauté pris en particulier. Il a donc, à ce titre, la charge de veiller à la bonne application des dispositions de la Loi concernant les modes de réparation pour toute atteinte à la vie, à la personne ou à l'honneur d'autrui.

C'est encore à l'imâm qu'incombe le soin de maintenir les dispositions légales concernant la réglementation de la vie familiale, comme aussi de veiller à ce que les successions soient réparties, entre les ayants-droit, selon les dispositions de la Loi, et à ce que les diverses transactions soient conformes aux stipulations de la justice, en partant de ce principe qu'on ne saurait interdire aux hommes les transactions dont ils ont besoin à moins qu'elles ne soient interdites par un texte explicite du Coran et de la Sunna [133]. Tout le système aboutit ainsi à une éthique qui soumet sensiblement aux mêmes obligations tous les membres de la communauté et exige, de tous, un acte de foi dans les mêmes valeurs fondamentales.

V. LA FOI ET SES DEGRÉS

La nature de la foi (îmân). — La foi, dans le hanbalisme, est le synonyme de la religion. Elle consiste, pour reprendre

132. On trouvera un bon exposé des divergences d'opinions entre les *fuqahâ'* dans *Traité de droit public*, 115-149. — *Islamic Law*, (index : *ḥadd*). — HEFFENING, *EI*, IV, 746-747 (sur *ta'zîr*).
133. *Traité de droit public*, 165-166. — *Essai*, 449.

une formule d'Ibn Ḥanbal, « en paroles, actes, intentions et attachement à la Sunna ». — « Avoir la foi, écrit dans le même sens Ibn Baṭṭa, c'est croire (*taṣdîq*) à tout ce que Dieu a dit, à tout ce qu'Il a ordonné, à tous les devoirs qu'Il a prescrits, à toutes les interdictions qu'Il a édictées, à tout ce qu'Il a donné mission à ses prophètes de transmettre, à tout ce qu'Il a révélé dans ses Livres ». « Croire à ce message, ajoute-t-il encore, c'est l'affirmer par la langue, y adhérer par le cœur et mettre en pratique les devoirs fondamentaux de l'Islam » [134].

La foi ainsi comprise est hiérarchisée ; elle est susceptible d'augmenter et de diminuer. Elle a un point de départ : la *shahâda*, la reconnaissance de l'unité de Dieu et de la mission de son Prophète. Elle augmente avec les bonnes œuvres, la profondeur des convictions personnelles et les paroles de charité, sans qu'un terme puisse être fixé à cette augmentation. La foi des prophètes et des saints est supérieure à celle du commun des hommes et nul n'est égal à lui-même dans sa foi [135].

Nul, d'autre part, ne saurait affirmer sa foi que sous une forme conditionnelle (*istithnâ'*), sans que cette formulation doive impliquer le moindre doute. On peut être sûr de sa foi, sans, pour autant, être sûr de la voir agréée par Dieu. De même l'on peut avoir beaucoup d'espoir à l'endroit de ceux qui agissent bien et beaucoup de crainte à l'endroit de ceux qui agissent mal, mais nul ne peut préjuger du verdict final de Dieu, ni de l'état dans lequel un fidèle ou un infidèle se trouveront devant Dieu au moment où ce dernier les rappellera à Lui [136].

A cette conception de la foi s'oppose la conception murjite qui, avec des formulations diverses, dissocie les œuvres de la foi et ramène cette dernière soit à une adhésion intérieure (*taṣdîq*), soit à une simple reconnaissance par la langue (*taqrîr*). Cette manière de voir, en donnant la préminence à l'adhésion du cœur sur les œuvres ou même à l'expression verbale de cette adhésion, fait remise (*irjâ'*) à Dieu du soin de juger le fond des consciences et de récompenser ou de châtier en pleine connaissance de cause ; elle peut aussi bien conduire à un laxisme accommodant qu'à un activisme vigilant. Elle a trouvé des partisans non seulement parmi des sectes que le sunnisme condamne, mais au sein même de ce dernier. Abû Ḥanîfa était murjite dans sa définition de la foi, ce qui ne l'empêchait pas

134. *Ḥanâbila*, I, 24, 243, 294. — *Ibn Baṭṭa*, 77-78.
135. *Ibidem*, 78, note 2. — D. B. MACDONALD, *EI*, II, 504-505 (sur *îmân*).
136. *Rauḍa bahîya*, 6-8. — *Ibn Baṭṭa*, 79.

de réintégrer les œuvres dans sa conception de la religion [137].

L'acharisme a été, en la matière, divisé. Al-Ash'arî définissait la foi comme un assentiment intérieur (*taṣdîq*) en se fondant sur la signification étymologique de ce terme ; il opposait cet assentiment aux actes prescrits par la religion et qui constituent les moyens ou les voies (*sharâ'i'*) de cet assentiment. Nombreux cependant furent les acharites qui se rallièrent à des vues sensiblement voisines de celles du hanbalisme [138].

Le sunnisme et, peut-on dire, toutes les sectes musulmanes, dans la mesure où ils entendaient être, en même temps qu'un principe de vie religieuse, un système politique, ont été amenés à dissocier la condition intérieure et personnelle du croyant de sa condition extérieure et sociale. Sufyân al-Thaurî et 'Abd Allâh b. Mubârak, le premier de sympathies chiites, le second vivement hostile à Abû Ḥanîfa et au chiisme, disaient : « Les hommes sont des croyants, à nos yeux, sous le rapport des règles successorales et des statuts légaux (*aḥkâm*). Mais nous ne savons pas comment Dieu les jugera et en quelle religion ils mourront » [139].

C'est à cette conception que se range Baghdâdî quand il nous dit que, pour être pleinement valable aux yeux de Dieu, la formulation de la profession de foi (*shahâda*) doit comporter une sincérité véritable et une réelle adhésion personnelle, mais que, socialement parlant, elle doit, en principe, être acceptée comme telle : il suffit de prononcer la *shahâda* pour être admis dans la communauté et, à ce titre, ne pas payer l'impôt de capitation imposé aux gens du Livre, être enterré dans les cimetières des Musulmans, avoir droit à la prière mortuaire et pouvoir servir d'imâm aux autres Musulmans, à la condition, tout extérieure elle aussi, de ne pas lancer publiquement l'appel (*da'wa*) en faveur de quelque forme bien établie d'hérésie ou à quelque innovation manifestement condamnable [140]. C'est Dieu seul qui demandera des comptes aux hommes sur leurs sentiments profonds et les jugera en fonction de leurs sentiments et de leurs actes.

Le contenu de la foi : les devoirs d'obligation. — La foi implique la mise en pratique des obligations fondamentales de la reli-

137. *Rauḍa bahîya*, 22-25.
138. *Uṣûl*, 247.
139. *Ibn Baṭṭa*, 81.
140. *Uṣûl*, 188-189.

gion, prières rituelles, jeûne, pèlerinage, aumône légale, éventuellement participation au *jihâd*, mais un problème s'est de fort bonne heure posé aux théologiens : celui des rapports du service de Dieu (*'ibâda*) et des obligations sociales et communautaires. La tendance qui a prévalu, dans le monde de la théologie dogmatique et du *fiqh*, a été de condamner l'excès de piété dévotionnelle. Ce n'est pas un idéal de vie, nous dit-on, que d'enseigner, avec certains mystiques, qu'il convient de jeûner pendant le jour et de passer ses nuits en veille. Comme 'Abd Allâh b. 'Amr se proposait, devant le Prophète, de jeûner, sa vie durant, pendant le jour et de passer ses nuits en veillées pieuses, le Prophète, rapporte un hadîth, lui conseilla de n'en rien faire : « Ta femme a des droits sur toi, lui précisait Muhammad ; tes visiteurs ont des droits sur toi ; ton corps a des droits sur toi. » [141]

Le jeûne surérogatoire, dit-on parfois dans ce sens, est certes méritoire, mais le meilleur des jeûnes est celui de David qui ne jeûnait qu'un jour sur deux. De même, la récitation du Coran (*dhikr*) est elle aussi pleine de mérites, mais à la condition de ne pas dépasser les limites compatibles avec les exigences de la vie de l'homme dans la cité. « Récite le Coran une fois par mois, dit encore le Prophète à 'Abd Allâh b. 'Amr, une fois tous les vingt jours si tu estimes pouvoir le faire, ou encore une fois par semaine, mais sans aller au-delà ».

Les prières surérogatoires (*nawâfil*), tant diurnes que nocturnes, sont des œuvres hautement recommandables, mais à la condition de rester dans les limites des possibilités individuelles et des nécessités de la vie sociale. L'abus qui conduirait à une vie de dévotion quasi monacale (*ruhbânîya*) est condamnable. Le Prophète, pour sa part, nous dit-on, ne faisait jamais plus de quarante *rak'a* par jour, tant en prières d'obligation que surérogatoires [142].

Parmi toutes ces pratiques dévotionnelles qui se sont développées parallèlement aux obligations fondamentales de l'Islam, la visite des tombes (*ziyârat al-qubûr*), dans la mesure où elle posait le problème du culte des saints, a été fort discutée. La visite des tombes, peut-on dire pour résumer, en la schématisant, la position moyenne qui a prévalu, n'est pas en soi condamnable. Il est admis et même recommandable de se recueillir sur la tombe d'un prophète ou d'un saint, comme

141. Discussions sur cette notion de *'ibâda* dans *MS*, IV, 134. — *Risâlat al-'ubûdîya*, in *MR*, 2-44.
142. *Lexique technique*, 123. — *Méthodologie d'Ibn Taimîya*, 97-98.

il est aussi recommandé, lorsque l'on vient à passer près d'une tombe, d'adresser à Dieu une prière en faveur du mort.

Mais il est deux points cependant sur lesquels les adversaires du culte des saints se sont refusés à faire la moindre concession. C'est d'abord de se livrer, sur la tombe d'un saint, aux pratiques qui appartiennent exclusivement au culte que l'on doit à Dieu, dans le but de solliciter une intercession que Dieu seul est maître, en définitive, d'accepter ou de refuser. C'est ensuite d'entreprendre un voyage pour se rendre en pèlerinage sur la tombe d'un saint, alors que le Prophète a ordonné, dans un hadîth fort connu, « de ne sceller sa monture » que pour aller prier dans trois mosquées : celles de la Mekke, de Médine et de Jérusalem. Tout voyage entrepris pour se rendre dans une autre mosquée ou, à plus forte raison, pour se rendre sur la tombe d'un saint, est un voyage de désobéissance. Se rendre en pèlerinage sur la tombe d'un saint, ajoute-t-on encore, c'est imiter les Chrétiens et aussi les chiites, qui préfèrent, à la prière faite en commun, les visites aux grands sanctuaires de leurs imâms [143].

De vives discussions se sont élevées sur les mérites que l'on peut attacher à la vie de retraite (*khalwa*) que le soufisme ou certaines formes du chiisme ont, pour leur part, préconisée. L'opinion moyenne qui a eu tendance à l'emporter est celle qui concilie, pourrait-on dire, la nécessité temporaire de la retraite avec les impératifs de la vie communautaire. Faire de cette vie de retraite une manière de servir Dieu apparaît, à ceux qui la critiquent, comme d'autant plus suspect que cette retraite peut s'accompagner de pratiques hétérodoxes, de mortifications inutiles ou d'une recherche de la solitude susceptible de prédisposer à des inspirations plus ou moins diaboliques. La meilleure forme de retraite est celle que l'on fait dans une mosquée, et de préférence dans une mosquée où l'on célèbre la prière du vendredi [144].

Les interdictions légales. — Avoir la foi, ce n'est pas seulement mettre en pratique les obligations fondamentales de la religion, c'est aussi respecter un certain nombre d'interdictions (*mahârim*) : interdictions qui peuvent tenir à la nature des choses ou à leur mode d'acquisition, mais qui, toutes, en dernier ressort, reposent sur un texte du Coran ou de la Sunna [145].

143. *MS*, I, 130-131. — *MR*, 103-122. — *MRK*, II, 53-63.
144. *MRM*, I, 85, 92-94. — *Précis de droit*, 70. — *Mughnî*, III, 117-158.
145. Voir en particulier, *MRM*, I, 2-9.

L'interdiction de consommer la viande d'un animal non égorgé rituellement (*maita*) a posé, aux docteurs de la Loi, une multiplicité de problèmes sur lesquels les différentes écoles se sont heurtées, en donnant parfois, à des discussions sur des points qui eussent pu paraître secondaires, une importance comparable, dans la définition du *credo*, à celle que l'on reconnaissait à des points de dogme proprement dits. Les longues controverses, entre chiites et sunnites, sur la licéité du silure (*jirrî*), niée par les premiers, admise par les seconds, est un exemple de ces types de discussions qui renversent les frontières d'ordinaire tracées entre le domaine des fondements du credo et celui de ses prescriptions pratiques et secondaires [146].

L'interdiction des boissons fermentées (*khamr* ; *muskir*) a également posé aux théologiens de délicats problèmes, traités dans un esprit de casuistique plus ou moins poussé, touchant non seulement à la détermination de la quantité éventuellement permise, ou aux circonstances susceptibles de lever l'interdiction, mais encore à la définition même de « boissons fermentées ». Le hachich a pu être interdit par certains docteurs de la Loi qui en assimilaient les effets, individuellement et socialement néfastes, à ceux des boissons fermentées, tandis que certains soufis en admettaient ou en recommandaient l'usage pour parvenir à l'état d'extase qu'ils recherchaient [147].

Parmi les autres interdictions figurent toutes les prescriptions qui interdisent au croyant de porter atteinte, en dehors des cas limitativement définis par la Loi, à la personne, à la famille, aux biens et à l'honneur d'autrui. « Quiconque meurt en défendant sa personne, sa famille ou ses biens, dit un hadîth, meurt en martyr ».

L'interdiction de porter atteinte aux biens d'autrui, en dehors des limites légales, a donné lieu, dans la littérature du *fiqh*, à d'abondants développements, souvent fort divergents, autour des deux interdictions fondamentales que l'on trouve dans le Coran : l'interdiction du *gharar* (ou du *maisîr*) et celle du *ribâ* — termes en vérité fort délicats à préciser dans toute leur généralité. Le *gharar*, pris dans son sens le plus large, désigne l'aléa, à tendance plus ou moins spéculative ou frauduleuse, susceptible de s'introduire dans un système de transactions, et le *ribâ* peut être compris, non seulement dans le sens du prêt à intérêt ou de l'usure, mais, plus largement, de tout

146. *Ibn Baṭṭa*, 136 et 138.

147. On trouvera, là encore, une vue d'ensemble des divergences des *fuqahâ'*, à l'intérieur du sunnisme, dans le *Traité de droit public*, 104-114.

profit réalisé au préjudice d'un tiers sans une équitable contrepartie ; c'est, disent certains théologiens, le contraire de la *zakât*, de l'aumône légale, la tentative faite pour tirer partie de la situation difficile dans laquelle un tiers peut se trouver. La limitation ou l'extension de ces deux notions, l'importance respective que l'on entend donner aux contrats d'association ou d'échange, comme aussi l'acceptation ou le refus de la licéité des artifices juridiques, sont de nature à donner, à l'éthique économique façonnée par les docteurs de la Loi, des colorations fort différentes [148].

La foi et les vertus islamiques. — La définition du contenu de la foi dépend enfin, non seulement de la structuration particulière du système des obligations ou des interdictions religieuses fondamentales, mais encore des vertus considérées comme les plus caractéristiques de l'Islam (*makârim al-akhlâq*) [149]. La constance dans l'adversité (*ṣabr*) est une vertu recommandée, qui ne s'identifie en rien avec une passivité résignée. « Dieu est avec les constants », dit le Coran pour exhorter les membres de la communauté à supporter, sans faiblir, les épreuves auxquelles les exposent leurs adhésions de foi. De même le scrupule pieux (*wara'*), qui s'interroge sur les limites du licite et de l'illicite, est une vertu hautement recommandée, non seulement dans le hanbalisme, mais aussi dans le chiisme qui en fait une des vertus de l'imâm ʿAlî et de ses descendants [150].

Une vertu a beaucoup préoccupé les docteurs de la Loi aussi bien que les soufis, les philosophes et les théologiens : le *zuhd*, l'ascétisme, le détachement des choses de ce monde, dont les limites posent de délicats problèmes. Une définition moyenne, qui a eu tendance à prévaloir, consiste à soutenir que le *zuhd* n'est pas le refus d'user des biens de ce monde — fortune, plaisirs, enfants, train de maison -- mais le refus de les prendre pour fin, de se laisser asservir par eux et de les préférer au service de Dieu. L'homme le plus détaché des biens de ce monde, et celui sur lequel il importe de prendre modèle, nous dit-on, est le Prophète, qui ne refusait pas, à l'occasion, de faire honneur à quelque bon morceau et ornait son baudrier d'argent

148. *Islamic Law*, 146 et suiv. (pour le *gharar*) et, pour le *ribâ*, 155 et suivantes. — On trouvera des développements fort intéressants sur la place de ces deux notions dans l'éthique économique de l'Islam dans la *Risâla madanîya* d'Ibn Taimîya (s. d.). — *Essai*, 449-450.

149. Les *makârim al-akhlâq* : *Wâsiṭîya*, 35-36.

150. *MRM*, I, 2-9 (sur la *ṭâ'a* et le *ṣabr*). — *Islamic Law*, 123 (pour le *wara'*).

et d'or. Une tradition, rapportée par Bukhârî, va également dans le même sens. Un homme se vantait devant le Prophète de ne jamais manger durant le jour, un second de passer toutes ses nuits en veilles pieuses, un troisième de rester célibataire et un quatrième de s'abstenir de manger de la viande. « Pour ma part, répond Muḥammad, je jeûne et je mange ; je veille et je dors ; je prends épouse et je me nourris aussi de viande. Quiconque s'écarte de ma sunna n'est pas des miens »[151].

Ainsi se trouve posé, pour le croyant, le problème de la finalité des biens et du pouvoir. Dieu n'a créé le monde que pour être servi. Les hommes ont été créés pour être les serviteurs de Dieu. Les biens et les techniques génératrices de biens ne sont pas une fin en soi, mais un des instruments de ce service. Un accroissement de richesses, comme un accroissement de pouvoirs, crée un accroissement de devoirs. La Loi, pour les partisans de cette manière de voir, condamne également « ceux qui prennent la fortune pour fin et veulent rassembler à Qârûn et ceux qui prennent le pouvoir pour fin et veulent ressembler à Pharaon »[152].

Condition du Musulman coupable d'une faute grave. — C'est dans un esprit quelque peu laxiste et murjite que le sunnisme a tranché le problème du Musulman qui a commis un manquement à la Loi. Le Musulman coupable d'une faute grave (*fâsiq*), nous dit-on, ne saurait être exclu de la communauté, contrairement à la doctrine khârijite qui le considère comme un infidèle et au muʿtazilisme qui lui assigne une « place intermédiaire » entre la condition de croyant et celle d'infidèle. C'est un *fâsiq millî*, un grand pécheur qui fait toujours partie de la communauté (*milla*) et à qui sera épargnée l'éternité des peines de l'enfer ; seuls les infidèles resteront éternellement en enfer, contrairement, là encore, à la doctrine khârijite ou muʿtazilite selon laquelle quiconque entre en enfer doit y rester éternellement (*takhlîd fî-l-nâr*)[153].

Rien ne prouve, au demeurant, que le Musulman coupable d'une faute grave ne puisse être même préservé de l'enfer. Un repentir sincère, la demande de pardon adressée à Dieu, les bonnes œuvres, les malheurs subis en ce monde et qui ont toute la valeur d'une compensation expiatoire, l'épreuve de la tombe et les souffrances qui l'accompagnent, les angoisses

151. *MS*, IV, 132. — L. MASSIGNON, *EI*, IV, 1310 (sur *zuhd*).
152. *Traité de droit public*, 174.
153. *Uṣûl*, 243-244. — *Farq*, 339.

que ne peut manquer d'inspirer l'idée du jugement dernier, la peine de talion que tout homme subira en franchissant le pont qui sépare le paradis de l'enfer, pourront entrer en ligne de compte, comme pourront aussi jouer l'intercession du Prophète ou des saints, les prières que les vivants adressent à Dieu en faveur des morts et les bonnes œuvres qu'ils accomplissent en leur nom[154].

La condition de l'innovateur. — L'esprit dans lequel ce problème est tranché permet de comprendre que le sunnisme n'avance qu'avec circonspection sur le chemin de l'excommunication (*takfîr*) proprement dite, mais qu'il use, en revanche, plus largement du *tabdîʿ*, de la dénonciation comme innovations condamnables (*bidʿa*) d'idées ou de pratiques dont il importe de protéger ou de débarrasser la communauté. L'innovateur ainsi dénoncé n'est pas exclu de la communauté, mais frappé, à l'intérieur de celle-ci, d'une mise à l'écart systématique. On refusera de prendre cet innovateur comme imâm dans la prière rituelle, on ne lui rendra pas visite s'il est malade, on ne fera pas sur lui la prière des morts, on ne l'enterrera pas dans un cimetière musulman, on ne mangera pas les bêtes qu'il égorge, on ne conclura pas de mariage avec lui et on récusera son témoignage. D'aucuns vont même jusqu'à affirmer qu'on ne fera, avec lui, aucune transaction commerciale, qu'on ne le prendra jamais comme compagnon de voyage et qu'on évitera son voisinage[155].

La lutte contre le schisme ou l'hérésie peut prendre une forme plus active encore par le devoir qui incombe, à tout membre de la communauté dûment qualifié, d'ordonner le bien et d'interdire le mal, comme le recommande le hadîth, « par la main, par la langue ou par le cœur », fût-ce en se renfermant dans une réprobation silencieuse mais obstinée, en attendant ou en provoquant la venue de circonstances favorables à l'action.

L'apostasie. — La répugnance que le sunnisme éprouve à recourir au *takfîr*, à la qualification d'infidèle ou de renégat conférée à un membre de la communauté, peut sans doute s'expliquer par les effets redoutables qu'entraîne une semblable qualification : le renégat, s'il ne fait pas publiquement acte de

154. *MS*, III, 179-187 (où sont énumérées, à l'occasion des discussions sur le califat de ʿUthmân, les 10 raisons qui peuvent préserver de l'enfer le musulman coupable d'une faute grave).
155. *Essai*, 264. — *Ibn Baṭṭa*, 130. — *Ifṣâḥ*, 59 (pour l'*imâma*) et 437 (pour la *shahâda*). — Dans le chiisme, *Mukhtârât*, 47.

repentir, est mis à mort et ses biens deviennent la propriété de la communauté (*fai'*). Mais d'autres raisons jouent encore. Aucun Musulman, précise Ibn Ḥanbal, ne peut qualifier d'infidèle son frère en religion qu'à la condition de se prévaloir d'un hadîth, lui-même limitativement interprété. — Une distinction ,d'autre part, est à faire entre la condamnation d'une proposition donnée et l'attribution de cette proposition à un Musulman tant que ce dernier ne lance pas ouvertement l'appel (*da'wa*) en sa faveur. L'état dans lequel un Musulman se trouvera devant Dieu à sa mort (*muwâfât*) échappe à l'imparfaite connaissance des hommes [156]. — « On ne peut être exclu de l'Islam, précise Ibn Baṭṭa, dont la formule exprime bien la position moyenne du sunnisme, que par l'associationnisme (*shirk*) ou le rejet voulu d'un des devoirs de stricte obligation édictés par Dieu. Quand un homme délaisse un devoir de stricte obligation par négligence ou par paresse, il appartient au bon vouloir de Dieu de le punir ou de lui pardonner ». En application de ces principes, eux-mêmes fort généraux, les estimations, nous allons le voir, ont souvent varié sur les principales sectes qui se sont partagé la communauté [157].

VI. L'EXCOMMUNICATION ET SES LIMITES

Les murji'a. — Bien caractéristiques de ces variations sont les jugements portés, dans le sunnisme, sur l'une des plus anciennes sectes musulmanes, celle des murji'a, qui, avec des formulations diverses, excluent les œuvres de la foi et font report à Dieu du soin de reconnaître les siens. Ibn Ḥanbal considère ces murji'a comme la plus néfaste des sectes. Son fils 'Abd Allâh leur consacre, dans son *Kitâb al-sunna*, une longue et vigoureuse réfutation. Abû Bakr al-Khallâl rapporte diverses traditions soulignant le danger extrême que les murji'a font courir à l'Islam ; sans aller jusqu'à l'excommunication, il voit en eux des innovateurs derrière lesquels il interdit de prier et qu'il faut tenir systématiquement à l'écart dans la vie communautaire. Abû Bakr al-Âjurrî, dans son *Kitâb al-sharî'a*, porte sur eux un jugement identique.

Le cadi Abû Ya'lâ est beaucoup moins sévère. « On doit comprendre par murji'a, dit-il, les karrâmîya qui soutiennent la thèse suivante : tout homme pleinement responsable qui dit

156. *Ibn Baṭṭa*, 64 et 65.
157. *Ibn Baṭṭa*, 82-83.

qu'il n'y a d'autre Dieu que Dieu et que Muḥammad est l'envoyé de Dieu, et qui ensuite commet toutes sortes de désobéissances, ne saurait, par principe, entrer en enfer ». — « Dans un texte explicite, ajoute-t-il, Ibn Ḥanbal n'a excommunié que les qadarîya, les mu'tazila et les jahmîya, et, dans un autre texte non moins explicite, il a déclaré : Pour nous, la foi est parole et acte, mais nous n'excommunions pas ceux qui disent que la foi est parole ». Ibn Taimîya enfin, qui critique vivement les murji'a dans la *Wâsiṭîya*, affirme par ailleurs, en traitant d'Abû Ḥanîfa, que les divergences qui séparent le murjisme du sunnisme sont le plus souvent des divergences verbales [158].

Les qadarîya. — Les qadarîya, qui attribuent à l'homme la pleine liberté de ses actes, ont été, en revanche, plus sévèrement jugés dans le sunnisme traditionaliste. Des hadîths rapportent que la croyance dans le libre arbitre (*qadar*) est le début de la *zandaqa*. « Les qadarîya et les murji'a, dit le Prophète, ont été maudits par la langue de soixante-dix prophètes et je suis le dernier ».

Aḥmad b. Ḥanbal expose leurs thèses et les juge de la manière suivante : « Les qadarîya sont ceux qui prétendent que la capacité d'agir, la libre volonté et la puissance effective appartiennent à l'homme. Selon eux, les hommes ont la faculté de faire le bien et le mal, d'éviter ce qui leur est nuisible, et de rechercher ce qui leur est utile, d'obéir ou de désobéir, de suivre la voie de la vérité ou celle de l'erreur, d'agir en toute et pleine initiative sans que leur action résulte de la décision de Dieu. Leur doctrine ressemble à celle des Zoroastriens et des Chrétiens. C'est le principe de la *zandaqa* ».

Barbahârî les range, à la suite de 'Abd Allâh b. Mubârak, avec les murjites, les chiites et les khârijites, parmi les quatre sectes dont toutes les autres sont issues. Abû Bakr al-Âjurrî a aussi polémiqué d'une façon toute particulière contre les qadarîya, énumérant les hadîths qui leur sont hostiles, réfutant leurs thèses et énumérant les nombreux docteurs qui les ont combattus et condamnés. On retiendra cependant que les qadarîya, exclus par certains docteurs de la communauté, ont été, en général, considérés comme des innovateurs, mais comme des Musulmans, et que des poursuites ne furent engagées contre eux que dans la mesure où ils mettaient en cause la sécurité de l'État [159].

158. *Ḥanâbila*, I, 24 — *Kitâb al-Sunna*, (du cheikh 'Abd Allâh), 72-105.
159. Les qadarîya : *Ibn Baṭṭa*, 49, note 1.

Les jahmîya. — On attribue à ʿAbd Allâh b. al-Mubârak une des premières condamnations des jahmîya, mais sous une forme qui ne va cependant pas jusqu'à l'excommunication. « Nous étions chez ʿAbd Allâh b. al-Mubârak, rapporte, un contemporain, quand un homme entra — Tu es ce disciple de Jahm ? questionna Ibn al-Mubârak — Oui, répondit l'homme. — Et bien, quand tu seras sorti de chez moi, n'y reviens plus — Mais j'ai fait acte de repentir, répliqua l'homme — Non, rétorqua Ibn al-Mubârak, tant que tu n'auras pas donné, de ton repentir, autant de preuves que de ton innovation ».

La position d'Ibn Ḥanbal est plus sévère. « Les jahmîya, nous dit-il, sont les ennemis de Dieu. Ils prétendent que le Coran est créé, que Dieu n'a pas parlé à Moïse ; que Dieu n'est pas parlant ; que Dieu ne parle pas et ne profère aucune parole. Ils tiennent encore bien d'autres propos que je répugne à rapporter. Ce sont des infidèles, des zindîqs et des ennemis de Dieu ». Le hanbalisme a toujours porté aux jahmîya une vigoureuse hostilité, dénonçant en eux les schismatiques les plus redoutables de l'Islam, les maîtres, tout à la fois, du muʿtazilisme, de la *falsafa* et du monisme existentiel. L'acharisme, pour sa part, les a moins rudement traités, leur reprochant beaucoup moins leurs idées sur la négation des attributs divins ou le caractère créé du Coran que leur négation de l'éternité du paradis et de l'enfer [160].

Les muʿtazila. — Les muʿtazilites ont été, à l'intérieur de l'Islam, très diversement jugés. Ibn Ḥanbal les assimile aux qadarîya, et leur adresse d'autres critiques encore. Il leur reproche de nier le châtiment de la tombe et la vasque du Prophète, de soutenir que les actions humaines ne sont pas inscrites sur la Table bien gardée ; d'excommunier tout Musulman coupable d'une faute grave, d'admettre, pour un Musulman, l'éternité des châtiments de l'enfer, de ne reconnaître enfin, comme valable, que la prière faite derrière un imâm muʿtazilite.

Il faut arriver, dans le hanbalisme, au cadi Abû Yaʿlâ, pour voir les thèses muʿtazilites exposées et réfutées dans le cadre des cinq principes : unité de Dieu comportant la négation des attributs ; justice divine impliquant l'existence, en l'homme, du libre arbitre ; promesse et menace divines assorties de l'éternité des peines de l'enfer ; position intermédiaire du Musulman

160. Les jahmîya : *Ibn Baṭṭa*, 50, note 2.

coupable d'une faute grave et commandement du bien pouvant aller jusqu'à la révolte armée contre les imâms injustes. Abû Manṣûr al-Baghdâdî ne fait pas état de ces cinq principes fondamentaux et présente d'une manière quelque peu différente la doctrine muʿtazilite. Fakhr al-Dîn al-Râzî ramène à trois les propositions caractéristiques du muʿtazilisme : la négation des attributs de science et de puissance ; l'affirmation que le Coran est engendré dans le temps et créé ; l'affirmation enfin que Dieu n'est pas le créateur des actions humaines [161].

Le khârijisme. — L'attitude du sunnisme à l'égard des khârijites n'a pas été uniformément hostile. Abû Ḥanîfa et Shâfiʿî les considèrent comme des Musulmans rebelles (*bughât*) à l'autorité établie et qui doivent être combattus en tant que tels. Mâlik enseigne une doctrine plus sévère : on devra leur demander de faire acte de repentir (*tauba*) et, en cas de refus, les faire mettre à mort, non pas en raison de leur infidélité (*kufr*), mais en considération des désordres (*fasâd*) qu'ils commettent en ce monde.

Ibn Ḥanbal les traite avec une rigueur extrême. « Les khârijites, écrit-il, ont quitté la religion, se sont séparés de la communauté et ont renié l'Islam. Ils se sont en effet révoltés contre le sultan et ont tiré le sabre contre la communauté. Ils ont déclaré licites le sang et les biens des Musulmans. Ils se désolidarisent des Compagnons, les accusent d'infidélité et de fautes d'une exceptionnelle gravité. Ils ne croient ni au châtiment de la tombe, ni à la vasque, ni à l'intercession. Ils n'admettent pas non plus qu'un Musulman puisse sortir de l'enfer. — Quiconque, disent-ils, commet le moindre mensonge ou la moindre faute et meurt sans avoir fait acte de repentir doit aller en enfer et y demeurer à tout jamais. — Ils estiment que les prières en commun ne doivent être faites que derrière leurs imâms ; que l'on peut faire la prière après l'heure prescrite et que l'on peut commencer le jeûne ou le rompre avant de voir le croissant. — Un mariage, selon eux, peut être conclu sans tuteur matrimonial et [à défaut] sans sultan. Ils admettent le mariage temporaire (*mutʿa*). Ils considèrent comme licite que l'on donne un dirhem contre deux dirhems, de la main à la main. Ils n'admettent pas que l'on puisse faire la prière dans les chaussures, ni qu'il soit licite de pratiquer la friction des chaussures. Ils n'estiment pas que l'on doive obéissance au sultan et ne

161. Les muʿtazila : *Ibn Baṭṭa*, 43, note 5.

reconnaissent pas le califat des Quraishites. Ils professent encore bien d'autres doctrines qui les opposent à l'Islam et aux Musulmans... Ils n'appartiennent en rien à l'Islam »[162].

Bien moins rigide est la position de Baghdâdî dont la sévérité s'affirme cependant avec vigueur contre les sectes qu'il tient pour schismatiques. Deux sectes khârijites sont considérées par lui comme des sectes de renégats : les yazîdîya et les maimûnîya. Toutes les autres fractions, nous dit-il en substance, sont, dans la réalité de leur credo, des infidèles (*kuffâr*), mais on ne doit pas les combattre tant qu'elles ne commettent aucun acte d'hostilité envers les Musulmans, et cela en vertu d'un dit de ʿAlî : « Vous avez des droits sur nous, fait-on dire à ʿAlî s'adressant à ses adversaires khârijites : nous ne vous attaquerons pas les premiers, nous ne vous refuserons pas votre part de butin (*fai'*) tant que vos mains seront avec les nôtres ; nous ne vous interdirons pas l'entrée des mosquées de Dieu tant que vous y mentionnerez son nom »[163].

Muwaffaq al-Dîn b. Qudâma estime, pour sa part, qu'il faut combattre et mettre à mort les khârijites, en raison des hadîths qui les condamnent et des méfaits dont ils se sont rendus coupables. Mais il admet que l'on puisse renoncer à les combattre s'ils ne s'insurgent pas contre l'autorité établie et s'abstiennent de lancer l'appel (*daʿwa*) en faveur de leurs doctrines[164].

Ibn Taimîya nous expose les raisons faisant un devoir de combattre les khârijites, qui ne se contentent pas de préconiser l'excommunication du Musulman coupable d'une faute grave, mais soutiennent, sur la manière dont le Prophète s'est acquitté de sa mission, des idées irrecevables. Le Prophète, pour ses khârijites, fait-il remarquer, n'est infaillible et impeccable que dans sa transmission du message divin, mais il a commis des injustices dans ses décisions et ses jugements, en particulier dans la manière dont il a parfois réparti le butin en avantageant ceux dont il voulait « gagner les cœurs ». Ils ne considèrent pas, nous dit-il, comme un devoir de stricte obligation de croire au Prophète en dehors de sa transmission du message divin ; ils se refusent à suivre une sunna communément admise quand cette dernière leur paraît contredire le sens apparent du Coran ; ils rejettent les hadîths fondant la vision de Dieu en paradis, le châtiment de la tombe, l'intercession du Prophète et sa vasque. Ce qui les rend tout particulièrement dangereux, conclut-il, c'est que, dès le début, ils constituèrent une communauté politiquement organisée et qu'ils n'hésitaient pas à déclarer licites le sang et les biens des autres Musulmans[165].

162. Le kharijisme chez Ibn Hanbal : *Ḥanâbila*, I, 33-34 et *Kitâb al-sunna*, 39-40. — *Ibn Baṭṭa*, 55, note 1.
163. *Uṣûl*, 333.
164. *Mughnî*, X, 49-58.

Le chiisme. — A toutes les sectes chiites, à l'exception des plus modérées qui, tout en affirmant la supériorité de ʿAlî, évitent de condamner les trois premiers califes, le sunnisme adresse le grief d'accorder une importance excessive à la théorie de l'imâmat et de chercher à faire, de l'imâm impeccable et infaillible, le médiateur nécessaire entre l'homme et Dieu.

Corrélativement, il lui fait aussi le grief, non seulement de nier la légitimité du califat d'Abû Bakr, de ʿUmar et de ʿUthmân, mais encore de porter, à la Famille du Prophète, une amitié partisane au point d'en arriver à oublier que la véritable Famille du Prophète, ce sont tous ceux qui croient en lui.

L'attitude critique du chiisme à l'égard des Compagnons, en dehors de ʿAlî et de son petit groupe de fidèles, a également suscité l'indignation des docteurs sunnites qui l'ont assimilée à une véritable insulte à l'adresse d'hommes et de femmes qu'eux-mêmes entouraient d'une profonde vénération. La peine légale prévue pour l'insulte faite au Prophète ou à l'un de ses Compagnons en est arrivée parfois à prendre, dans la doctrine sunnite, plus de rigueur encore que la peine qui frappe l'apostasie ordinaire ; l'insulte faite au Prophète, à l'un de ses Compagnons ou l'une de ses épouses, ne saurait impliquer, pour le coupable, la possibilité de faire acte de repentir[166].

Les bâṭinîya. — Mais c'est surtout contre les bâṭinîya, qarmates du Baḥrain et ismaéliens d'Afrique du Nord ou d'Égypte, que les attaques se sont mutipliées dans l'hérésiographie sunnite. La réfutation de Bâqillânî est perdue, mais les pages que Baghdâdî consacre à la condamnation des bâṭinîya donne une bonne idée des arguments employés et du ton en vigueur dans cette longue tradition d'hostilité dont l'Islam contemporain a parfois hérité. La réfutation porte, à la fois, sur l'origine du mouvement et sur sa signification. Pour Baghdâdî, Qarmates et Fâtimides sont, sous des noms différents, les ramifications d'un seul et même mouvement qui serait sorti d'une conjuration nouée dans les prisons abbassides, entre trois hommes connus sous

165. *MS*, II, 103. — *MRK*, II, 24-25.
166. *Ibn Baṭṭa*, 44, note 1.

le nom de Maimûn al-Qaddâḥ, de Dindân et de Ḥamdân Qarmaṭ.

Dindân fut chargé de la Médie. Ḥamdân Qarmaṭ, préposé au Sawâd de Kûfa, réussissait à s'emparer du Baḥrain avec la complicité de son lieutenant Abû Sa'îd al-Jannabî ; un autre de ses lieutenants, Zikrawaih, lançait l'appel à l'insurrection en Syrie. Maimûm al-Qaddâḥ prit la route du Maghrib où il réussit à se faire passer pour un descendant de Muḥammad b. Ismâ'îl, fondant la dynastie des 'Ubaidîya, qui se pare ainsi d'une généalogie fâtimide usurpée.

Les bâṭinîya, nous assure d'autre part Baghdâdî, travaillèrent toujours inlassablement à renverser le califat abbasside et à détruire le sunnisme. Pour mener à bien cette entreprise, ils mirent en œuvre, non seulement des moyens militaires parfois puissants, mais encore des idéologies subversives empruntées à des sectes extrémistes ou à des systèmes philosophiques et religieux extérieurs à l'Islam, mais qu'ils cherchaient à faire admettre par le détour d'une exégèse allégorique ou symbolique. Baghdâdî en arrive à cette conclusion que les dommages que ces bâṭinîya ont fait subir aux Musulmans sont beaucoup plus considérables que ceux dont ont pu se rendre coupables les Juifs, les Chrétiens, les Zoroastriens et toutes les sectes hérétiques.

Sur la doctrine même des bâṭinîya, Baghdâdî paraît quelque peu hésitant. Il voit parfois en eux des héritiers des Sabéens de Ḥarrân, auxquels Ḥamdân Qarmaṭ appartenait ; comme les Sabéens de Ḥarrân, ces bâṭinîya tenaient leurs doctrines secrètes et ne les communiquaient qu'à leurs initiés en leur faisant jurer de n'en rien révéler. Dans d'autres passages, les idées des bâṭinîya sont présentées comme une résurgence de la majûsîya ; Maimûn al-Qaddâḥ était un majûsî qui avait été capturé dans la région d'al-Ahwâz et dont le fils, 'Abd Allâh, invitait les gens à adopter en secret, sous couvert d'Islam, la religion de ses ancêtres. Ailleurs enfin Baghdâdî veut voir en eux des matérialistes athées (*dahrîya zanâdiqa*) qui affirment l'éternité de la matière, nient la mission des prophètes, rejettent les religions révélées et professent une morale du plaisir [167].

La même hostilité se retrouve chez tous les grands représentants du sunnisme qui ont suivi Baghdâdî. C'est à une conclusion aussi sévère qu'aboutit Ghazâlî dans son *Mustaẓhirî*. Shahrastânî, accusé de sympathies chiites, condamne

167. *Farq*, 265-278. — *Mukhtaṣar*, 170.

sans ambages ces bâṭinîya tout en reconnaissant qu'ils appartiennent à l'Islam par certaines de leurs options de foi. Ibn al-Jauzî les exclut de la communauté, désignant, par le terme de bâṭinîya, d'autres sectes ésotériques qui, comme les bâbakîya, menacèrent parfois la sécurité du califat [168].

« Ces bâṭinîya ismâ'îlîya, dit Ibn Taimîya, sont des Sabéens philosophes qui ne suivent pas véritablement les prophètes, qui ne considèrent pas comme obligatoire de suivre la religion musulmane et n'interdisent pas non plus de suivre une autre religion que l'Islam... Ils mettent la religion musulmane sur le même rang que les écoles doctrinales (*madhâhib*) ou les systèmes politiques (*siyâsât*) qu'il est permis de suivre. La prophétie n'est, à leurs yeux, qu'une manière de politique juste instituée dans l'intérêt de la masse. Les diverses religions sont donc, les unes en face des autres, ce que sont les différentes écoles à l'intérieur de l'Islam. » [169]. A la même époque, une attaque, encore plus violente, était composée, contre l'ismaélisme, par un zaidite, Dailamî, qui ne manquait pas, au passage, de s'en prendre avec non moins de vigueur à l'imâmisme [170].

La falsafa. — Tous les grands théologiens sunnites qui ont combattu l'ismaélisme ont aussi combattu la philosophie d'inspiration hellénistique (*falsafa*). Baghdâdî a ouvert la voie en critiquant le mu'tazilisme dont les thèses, en dehors des cinq principes fondamentaux, annoncent souvent celles dont les *falâsifa* se firent les défenseurs. Le sunnisme a, en général, du moins chez ses grands représentants, rejeté la *falsafa*, non point, comme on pourrait le croire, par l'effet d'un obscurantisme systématique qui l'aurait amené à nier toute valeur à la science positive ou à la spéculation rationnelle, mais parce que les doctrines élaborées dans la *falsafa* allaient, par leurs affirmations, contre les données fondamentales et en quelque sorte objectives de son propre *credo*. La défense de ce *credo* l'a souvent conduit à une théologie d'allure traditionaliste qui n'en fait pas moins sa place à la raison et qui ne le cède en rien, par sa subtilité dialectique, aux philosophies qu'elle combat.

La critique de la *falsafa* a varié avec la doctrine propre des auteurs considérés mais s'est, dans l'ensemble, défendue de toute outrance particulière. Ghazâlî, qui admet la légitimité

168. *Milal*, I, 344. — *Talbîs*, 102-112.
169. *MS*, I, 3 et II, 100. — *Essai*, 98.
170. *S*, I, 241.

de l'exégèse allégorique (*ta'wîl*), n'en reproche pas le principe aux *falâsifa*, mais en dénonce les abus ou le mauvais usage qui aboutissent à admettre l'éternité de la matière, à limiter la connaissance divine à celle des universaux et à concevoir la résurrection comme purement spirituelle. Si la théologie de la *falsafa* est rejetée, l'utilité et la légitimité des sciences, dans la mesure où celles-ci s'attachent à l'étude du monde créé, ne sauraient être contestées. Nécessaires à l'homme pour lui permettre de bien vivre en ce monde, comme la Loi révélée lui en dicte le devoir, les sciences constituent, pour la communauté, une obligation collective et ne sauraient être négligées.

Ibn Taimîya, si dur pour les *falâsifa*, dont il explique parfois les divergences par la différence des milieux dans lesquels ils ont été formés, range Ibn Sînâ et ses disciples, non point dans la catégorie des athées, mais dans celle des *malâḥida* modérés, des théologiens déviationnistes qui nient l'existence en Dieu d'une pluralité d'attributs ou soutiennent, dans le domaine de l'eschatologie, un spiritualisme exclusif ; il estime qu'ils vont beaucoup moins loin, sur la voie de l'hérésie, que les khurramîya avec Bâbak ou les qarmates avec Abû Sa'îd al-Jannabî. Convaincu, d'autre part, qu'il y a toujours accord entre la tradition authentique et la saine raison, et que le Prophète a exposé la totalité de la religion, dans ses principes fondamentaux comme dans le détail de ses applications, dans son sens intérieur comme dans son sens extérieur, Ibn Taimîya adresse à la *falsafa* des critiques qui sont dans la logique de son propre système. L'erreur profonde de ces *falâsifa*, nous dit-il, est d'avoir emprunté, à leurs maîtres grecs, des idées fausses sur la nature de la raison, aux bâṭinîya, leur méthode particulière d'exégèse allégorique ou symbolique, au soufisme extrémiste, cette idée que les œuvres cultuelles (*'ibâdât*) constituent, parmi d'autres, un simple instrument de purification morale et ne s'imposent pas nécessairement, sous la forme où la Loi les définit, à l'élite des croyants. Mais Ibn Taimîya, parlant de l'*Encyclopédie des Ikhwân al-ṣafâ'*, se plaît à reconnaître, tout en en condamnant la théodicée, qu'elle « renferme des connaissances, des doctrines politiques et des principes d'économie domestique dont on ne saurait méconnaître l'inestimable valeur »[171].

171. *Fatâwâ*, IV, 213.

Le soufisme. — L'illuminisme personnel auquel le soufisme peut conduire a pu aussi paraître condamnable dans la mesure où il risquait de substituer l'inspiration toute subjective du mystique ou du saint aux données objectives de la révélation transmises par le Prophète, telles que les textes du Coran et du hadîth les consignaient.

L'amour de Dieu (*maḥabba*) s'avérait dangereux quand il n'était pas discipliné par le respect de la Loi. Les docteurs de la Loi ont aussi souvent critiqué le soufisme quand il tendait à déformer le système cultuel tel que le *fiqh* l'avait élaboré en donnant la priorité, sur la prière rituelle, au *dhikr*, au concert spirituel (*samâ'*), voire même au chant ou à la danse. La visite des tombes et les pèlerinages locaux, dans la mesure où ces pratiques amènent à vouer à des créatures un culte qui n'appartient qu'à Dieu, sont souvent dénoncés comme des innovations blâmables, mais la visite des tombes n'a jamais été condamnée, en dehors du wahhâbisme, d'une façon absolue et le sunnisme a toujours admis l'intercession des saints.

La vie de retraite que préconisent certains soufis est, elle aussi parfois, présentée comme incompatible avec les obligations sociales de la religion. On fait grief au soufisme d'avoir introduit, dans l'Islam, un idéal de vie monastique à l'exemple des Chrétiens ; mais on admet cependant que cette vie puisse valoir, à ceux qui la pratiquent, la miséricorde de leur Seigneur s'ils n'ont d'autre but que de Le servir et ne cherchent pas à l'ériger en une obligation universelle.

Théologiens et docteurs de la Loi ont aussi parfois critiqué, en des termes fort vifs, l'esprit de confrérie que le soufisme favorisait et qui tendait à introduire ou à entretenir, dans la communauté, des divisions d'un particularisme confessionnel étranger à l'esprit de l'Islam, mais l'idéal de la vie de confrérie a exercé une telle séduction que l'on a voulu voir, dans la communauté musulmane, la seule véritable confrérie — la *ṭarîqa muḥammadîya*, dont le Prophète était le fondateur et le guide.

Les rapports doctrinaux et historiques du sunnisme et du soufisme témoignent en effet de beaucoup plus d'affinités que d'hostilité ou d'une volonté systématique d'incompréhension. Bien des ascètes et de pieux soufis prennent rang, et en bonne place, dans l'histoire de l'Islam. Les tendances communautaires qui portent le sunnisme à se donner pour maîtres, au-delà de ses divergences, le Coran, la Sunna et l'*ijmâ'*, et à refuser de s'enfermer dans un particularisme légitimiste ou réfractaire,

ne sont pas étrangères à la place grandissante que le soufisme fut amené à prendre dans la société musulmane. Dans les époques de restauration sunnite le soufisme connut un long essor ; à côté des collèges destinés à l'enseignement des docteurs de la Loi fleurirent les établissements qui abritaient les méditations et l'action missionnaire des soufis. Politiquement, c'est souvent autant sur les confréries religieuses que sur les docteurs de la Loi que cherchèrent à prendre appui, pour s'emparer du pouvoir ou le conserver, dynasties orientales ou maghribines. De nos jours encore, en dépit du discrédit que le laïcisme ou le réformisme ont parfois jeté sur certaines confréries, le soufisme garde ses adeptes et reste prêt à de nouvelles résurgences. L'esprit de confrérie conserve tout son potentiel de vitalité quand, se détournant de la pure contemplation ou d'un ritualisme désuet, il se donne pour but des missions d'action politique ou sociale.

Le sunnisme devant les autres sectes. — Le sunnisme, quelle que soit sa propre diversification intérieure, a voulu se présenter, au cours de l'histoire, avec plus ou moins de rigueur ou d'esprit d'accommodement, comme un parti de regroupement communautaire autour du Coran, de la Sunna et de l'*ijmâ'*. Abû Manṣûr al-Baghdâdî lui-même, en dépit de son zèle d'hérésiographe, fait entrer, dans sa définition des « gens de la Sunna et de la communauté », des familles spirituelles fort diverses. Allant plus loin encore, Ghazâlî entend grouper, autour de la révélation prophétique, dans un large rassemblement, tous ceux qui reconnaissent l'unité de Dieu et la mission de Muḥammad, croient au jugement dernier et qui, dans le domaine des prescriptions pratiques de la religion (*furû'*), admettent les traditions transmises par des chaînes concordantes de garants (*tawâtur*). Les gens de la Sunna et de la communauté, dans la doctrine d'Ibn Taimîya, aux arrêtes par ailleurs si tranchées, désignent un groupement idéal de croyants qui, nous dit-on, occupent toujours, dans l'Islam, une position de juste milieu (*wasaṭ*) entre les thèses contraires qui s'affrontent, tout comme l'Islam lui-même, ajoute-t-on, occupe une position de juste milieu entre les deux autres grandes religions scripturaires, le Judaïsme et le Christianisme.

Mais le sunnisme, si grand ait été parfois son souci de réalisme et de compromis, n'a jamais réussi, tout en restant majoritaire, à réaliser la vaste unité communautaire vers laquelle il tendait et lui-même apparaît plus profondément diversifié que ses grands

docteurs s'efforcent de nous le présenter. Les sectes et les écoles auxquelles il s'opposait et qui se flattaient de détenir, chacune pour sa part, le privilège de la vérité, n'ont pas manqué de le juger souvent avec une extrême sévérité et de déterminer à leur tour, en fonction de leurs propres idéologies, le rang auquel elles entendaient le reléguer. Dans l'une de ses plus célèbres professions de foi, Aḥmad b. Ḥanbal se plaignait déjà des surnoms méprisants dont leurs adversaires se servaient pour désigner les gens du hadîth [172]. Les murji'a voyaient en eux des « gens de doute » (*shukkâk*), qui soutenaient que nul ne pouvait d'avance affirmer, en toute certitude, voir ses œuvres mériter l'agrément divin. Les jahmîya les considéraient comme des anthropomorphistes (*mushabbiha*) qui décrivaient Dieu sous des traits empruntés au monde des choses créées. Les chiites dénonçaient en eux des ennemis invétérés de la Famille du Prophète (*nawâṣib*) qui se refusaient obstinément à voir dans 'Alî et ses descendants les successeurs légitimes du Prophète. Les gens de libre opinion (*ahl al-ra'y*) et les mu'tazilites les désignaient sous l'appellation de *ḥashwîya*, de grossiers littéralistes, tandis que les khârijites leur reprochaient un laxisme qui leur paraissait ouvrir la porte à toutes les compromissions.

Nous avons précédemment fait allusion aux attaques passionnées que les duodécimains, par la voix d'al-Ḥillî, avaient menées contre la théologie et le *fiqh* sunnites. Littéralisme excessif, légalisme étroit, fanalisme borné, obscurantisme obstiné, ce sont aussi là les critiques que les bâṭinîya, si souvent pris eux-mêmes à partie par le sunnisme, ont décochées et continuent de décocher à leur tour contre ce dernier.

Pluralité et unité. — La littérature traditionnelle des écoles hostiles au sunnisme est restée trop vivante pour que la tentation ne subsiste pas, chez celles qui conservent encore des partisans, de chercher, chacune pour son compte, une solution aux problèmes du jour. Il n'y a toujours pas, dans l'Islam d'aujourd'hui, de pouvoir interprétatif qualifié, individuel ou collégial, et tout Musulman réunissant les conditions de science qu'il estime nécessaires et suffisantes peut se présenter comme un interprète autorisé des sources de la Loi. Le pluralisme traditionnel est trop profondément enraciné pour qu'une unification doctrinale ait quelque chance d'aboutir. « La

172. *Ibn Baṭṭa*, 73, note 2.

divergence d'opinions de ma communauté, fait dire au Prophète un hadîth connu, est une des marques de la miséricorde divine ».

Mais, bien que les difficultés nées de la fixation des écoles et des sectes soient toujours considérables et rendent théoriquement fort improbable, dans un avenir prévisible, le succès de toute tentative d'unification doctrinale, le *modus vivendi* qui a permis, dans le passé, à tant de sectes, de coexister en dépit de leurs oppositions, se comprendrait difficilement s'il se traduisait pas le sentiment d'une communauté d'origine et, dans une large mesure aussi, de destinée.

Toutes les grandes sectes ou, si l'on préfère, toutes les grandes familles spirituelles de l'Islam, sont nées conjointement dans un même contexte historique et se sont définies les unes en fonction des autres. L'Islam, dans sa diversité intérieure, est avant tout la construction collective de tous ceux qui, au cours des siècles, l'ont adopté et qui, liés bon gré mal gré par l'histoire, le restent aujourd'hui encore par la similitude des problèmes qui se posent à eux. C'est avec des difficultés comparables qu'il se trouve aux prises, quelle que soit la forme sous laquelle il s'exprime. C'est sensiblement dans les mêmes termes que les écoles et les sectes doivent s'interroger sur la vertu propre de l'intégrisme, du réformisme ou du modernisme devant la poussée, parfois victorieuse, toujours menaçante, de l'athéisme, du laïcisme ou de l'indifférence religieuse. « L'Islam, fait dire au Prophète un hadîth fort connu, a commencé proscrit et il redeviendra proscrit ». L'heure n'est plus où une secte pourra se sauver seule et le dialogue auquel, de tous côtés, l'Islam est convié, non seulement avec des réalités nouvelles mais avec les confessions qui de toutes parts l'entourent, ne pourra lui-même être fructueux que s'il est préparé par un profond dialogue intérieur. Tout autant que de techniciens et d'ingénieurs, l'Islam, s'il entend demeurer une des forces spirituelles de demain, a aujourd'hui besoin de théologiens et d'historiens.

De plus en plus il devra être étudié dans sa totalité, sans esprit polémique et sans le souci constant d'opposer les unes aux autres les parties qui le composent, qu'il s'agisse de rechercher les connexions des éléments d'une doctrine déterminée ou qu'il faille définir le fonds commun aux sectes qui se partagent l'immense famille des croyants. La grande idée commune à toutes ces sectes, la notion de *tauḥîd*, incite, pourrait-on dire, comme de l'intérieur, à cet effort

de dépassement. Sur le plan de l'eschatologie et de la théodicée, le *tauḥîd* exprime la reconnaissance, par le croyant, d'un Dieu souverain, créateur et rétributeur, un dans sa multiplicité, que cette multiplicité consiste dans l'existence, en Lui, d'une pluralité d'attributs ou qu'elle résulte de la nature même d'un esprit impuissant à expliquer, sans elle, la diversité des actions divines. Sur le plan subjectif de la conduite personnelle, le *tauḥîd* traduit l'effort du croyant pour donner une finalité commune à la multiplicité de ses actions et de ses sentiments : la soumission à l'idéal de vie que Dieu a définie par la voie de ses prophètes et de ses Livres. Dans l'ordre des sociétés et de la cité enfin, le *tauḥîd* implique, non la volonté d'arriver à une uniformité schématisée, mais le sentiment d'une unité fraternelle compatible, dans l'espace comme dans le temps, avec l'existence d'une diversité enrichissante dont l'acceptation conjointe, par toutes les sectes, serait, au surplus, de nature à faciliter l'intégration de l'Islam dans le monde qui, sous nos yeux, s'élabore. Une meilleure connaissance historique, par la voie d'une critique récursive, des données de la *sîra*, de la vie du fondateur même de l'Islam, serait aussi de nature à préparer ce regroupement communautaire.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitre quatrième

LE CALIFAT MU'TAZILITE ET LA RÉACTION SUNNITE

(198-247/813-861)

Chapitre cinquième

LA CRISE DU CALIFAT

(247-334/861-945)

Chapitre sixième

LA PRÉPONDÉRANCE CHIITE
ET LES DÉBUTS DE LA RESTAURATION SUNNITE

(334-455/945-1063)

Chapitre septième

LA RESTAURATION SUNNITE

(455-575/1063-1180)

Chapitre huitième

LE DERNIER SIÈCLE DU CALIFAT

(575-656/1180-1258)

Chapitre neuvième

LE RENFORCEMENT ET LES DIVISIONS
DU SUNNISME SOUS LES MAMLUKS

(656-923/1258-1517)

Chapitre dixième

LA RENAISSANCE DU CHIISME ET LE SUNNISME OTTOMAN

(923-1160/1517-1747)

Chapitre onzième

LES FORMATIONS POSTÉRIEURES

(Depuis 1160/1747)

Conclusion

DIVERGENCES ET CONVERGENCES

IMPRIMERIE F. PAILLART
ABBEVILLE
N° d'impression : 9574
Dépôt légal : 3e trimestre 1965
Imprimé en France.

PAYOT, 106, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

Quelques titres sur L'HISTOIRE DES CIVILISATIONS

P. BOSCH-GIMPERA *Professeur à l'Université de Mexico*	LES INDO-EUROPÉENS
P. CLOCHÉ *Professeur à l'Université de Besançon*	LE MONDE GREC LA DISLOCATION D'UN EMPIRE HISTOIRE DE LA MACÉDOINE
J. DROZ *Professeur à l'Université de Clermont-Ferrand*	L'EUROPE CENTRALE
Ch. GALLENKAMP *Directeur du Mayan Research Fund*	LES MAYAS
R. GROUSSET *De l'Académie Française*	LA FACE DE L'ASIE L'EMPIRE DES STEPPES L'EMPIRE DU LEVANT
L. HARMAND *Professeur à l'Université de Caen*	L'OCCIDENT ROMAIN
J. J. HATT *Professeur à l'Université de Strasbourg*	HISTOIRE DE LA GAULE ROMAINE
H.-B. PARKÈS	HISTOIRE DU MEXIQUE
F. PETERSON *Chef d'expéditions archéologiques au Yucatan*	LE MEXIQUE PRÉCOLOMBIEN
J. P. ROUX *Attaché au C.N.R.S.*	LA TURQUIE L'ISLAM EN ASIE L'ISLAM EN OCCIDENT L'ISLAM AU PROCHE-ORIENT
B. SPULER *Professeur à l'Université de Hambourg*	LES MONGOLS DANS L'HISTOIRE
B. H. WARMINGTON *Lecteur d'histoire ancienne à l'Université de Bristol*	HISTOIRE ET CIVILISATION DE CARTHAGE
E. R. WOLF *Professeur à l'Université de Chicago*	PEUPLES ET CIVILISATIONS DE L'AMÉRIQUE CENTRALE

IMP. GROU-RADENEZ, PARIS 3 — 11088

35,00 F (+ T.L.)